

UNIVERSITE DE NICE SOPHIA-ANTIPOLIS
U.F.R. LETTRES, ARTS ET SCIENCES HUMAINES

Épistémè du partage

Joël CANDAU

Maître de conférences en ethnologie à l'Université de Nice-Sophia Antipolis
Laboratoire d'ethnologie

**Mémoire d'anthropologie
présenté en mai 1999 en vue de l'Habilitation à diriger des
recherches et soutenu à l'Université de Nice le 24 septembre 1999**

Jury : Jean-Pierre JARDEL, Professeur à l'UNSA ; Gérard LENCLUD, Directeur de recherche au CNRS ; Jean POIRIER, Président du jury, Professeur émérite à l'UNSA ; Richard POTTIER, Professeur à Paris V ; Jean-Pierre WARNIER, Professeur à Paris V ; Françoise ZONABEND, Directeur d'étude à l'EHESS.

Remerciements

Je n'aurais su mener ce mémoire à son terme sans le soutien de Richard Pottier, Professeur à Paris V Sorbonne : bien qu' « éloigné » dans le Septentrion puis dans la capitale, il a généreusement accepté de continuer à suivre mes travaux après avoir dirigé ma thèse de 3^o cycle. Qu'il en soit, ici, chaleureusement remercié. Je ne peux citer toutes les personnes dont les encouragements m'ont aidé dans les moments de doute. Je leur exprime ma gratitude, avec une pensée particulière pour Jean-Michel Marchetti, dont l'érudition sans faille m'a souvent été d'un grand secours, et pour Jean-Pierre Jardel, qui m'a toujours utilement conseillé et qui, en signe d'amitié, a fait preuve d'une mansuétude inépuisable en regard de ma participation trop modeste à la direction de notre laboratoire.

« Nous sommes attachés aux êtres et aux choses par des liens si fragiles qu'ils se brisent, souvent, à notre insu. » (Edmond Jabès, *Le livre des questions*, Paris, Gallimard, 1963, p. 38).

PLAN DU MEMOIRE

INTRODUCTION	p. 6
PREMIERE PARTIE : POSITION THEORIQUE	p. 10
CHAPITRE I.- Divagations de la recherche et totalisation théorique	p. 11
CHAPITRE II.- L'anthropologie et son objet	p. 23
DEUXIEME PARTIE : FICTIONS DU PARTAGE ?	p. 41
Introduction	p. 42
CHAPITRE III.- L'héritage conceptuel en anthropologie	p. 45
Les concepts	p. 45
De la prégnance de la rhétorique	p. 51
L'abdication littéraire	p. 61
CHAPITRE IV.- L'induction du partage	p. 65
Le problème de l'induction	p. 68
<i>La nature de l'induction</i>	p. 70
<i>L'induction forte et l'induction faible</i>	p. 75
Le problème de l'indexation	p. 80
Le partage inconnaissable : le béhaviorisme et la question des états mentaux	p. 84
CHAPITRE V.- La rhétorique du partage	p. 102
L'herbe et la vache : universaux, totalisations, catégorisations, typologies	p. 102
Les rhétoriques holistes	p. 108
<i>Holisme et individualisme</i>	p. 108
<i>Le degré de pertinence des rhétoriques holistes</i>	p. 115
Les généralisations indues	p. 132
Tristes tropes et notions peccantes	p. 139
CHAPITRE VI.- Le partage « à hauteur d'homme »	p. 143
La réhabilitation du singulier	p. 143
La reddition prochaine de l'individu ?	p. 157
TROISIEME PARTIE : PARTAGE DES FICTIONS	p. 161
Introduction	p. 162
CHAPITRE VII.- Les critères objectifs du partage	p. 165
Pratiques sociopètes et représentations sociofuges ?	p. 165
Densité et force des représentations publiques	p. 170
L'Autre et le doute	p. 180
CHAPITRE VIII.- La visée commune	p. 184
Adunation	p. 185

Les méta-discours	p. 202
Le sens pratique du partage ou le partage entre guillemets	p. 208
La cognition partagée	p. 219
CONCLUSION	p. 228
Index thématique	p. 233
Index des auteurs	p. 237
Bibliographie	p. 241

Introduction

Cet essai est l'effet d'une triple cause : la nécessité de répondre à des exigences académiques, un doute épistémologique et un embarras méthodologique. Les exigences académiques sont liées à ma décision de présenter un dossier d'Habilitation à diriger des recherches ; le doute épistémologique est né des difficultés que, dans mes enseignements, j'ai rencontrées pour définir l'anthropologie ; l'embarras méthodologique a été provoqué par le caractère faiblement opératoire - dans mes travaux sur la mémoire - de certains concepts hérités de la discipline, en particulier ceux qui relèvent du tropisme molaire des sciences humaines et sociales.

Je ne m'attarderai pas sur les exigences académiques : ce serait sans intérêt. Tout au plus, j'observerai que celles-ci m'obligent à rendre compte de mon itinéraire de chercheur, ce qui suppose qu'il y ait *effectivement* un itinéraire. Je n'en suis pas sûr, et je parlerai plutôt de divagation, déguisée, pour les besoins de la cause, en trajectoire cohérente. Je reviendrai sur ce point dans la première partie qui, pour l'essentiel, est consacrée à la définition de ma posture épistémique. Revendiquer une telle posture suppose, au minimum, que l'on ait une théorie de la discipline. Je développe cette théorie dans cette première

partie, en défendant l'idée que l'anthropologie générale a un objet qui lui est propre : le partage. Du même coup, je dissipe mon doute épistémologique.

C'est à l'ontologie et à l'épistémologie de l'objet de l'anthropologie générale, à ce qu'il est et à ce qu'on peut en connaître, que sont consacrées les deux autres parties du mémoire. Dans la deuxième partie, intitulée *Fictions du partage ?*, je lève (partiellement) mon embarras méthodologique. En effet, j'y précise quelles sont les limites de validité des concepts supposés rendre compte du partage. L'évaluation de ces concepts, que j'appelle « rhétoriques holistes », s'inscrit dans le débat sur les modes discursifs de l'anthropologie. Il m'est impossible de l'éviter et, en même temps, je ne veux pas m'y enfermer, car il a un côté narcissique, répétitif¹ et, bien plus grave, on n'en voit pas l'issue. Je me contente de montrer comment les discours sur le partage – il s'agit ici exclusivement des discours à prétention scientifique - peuvent parfois relever de la fiction et, dans d'autres cas, rendent compte d'une réalité du partage.

Cette deuxième partie est également l'occasion de traquer certaines formes indues de généralisation qui, à mon sens, ont porté un tort immense à l'anthropologie. Je ne reprends pas pour autant à mon compte les grandes catégories de la pensée dualiste telles que l'opposition holisme/individualisme : il y a là une manière de débattre de la tendance généralisante de nos disciplines qui me semble obsolète et bien trop éristique, chacun étant sommé de choisir son camp une fois pour toutes (celui de l'individualisme ou celui du holisme). Mon point de vue, on le verra, est *tendanciellement* individualiste (ou, plus

¹ En particulier lorsqu'on « découvre » 2500 ans après Protagoras d'Abdère que dans la production du texte ethnographique comme dans tout autre domaine, l'homme (en l'occurrence l'ethnographe) est la mesure de toute chose !

exactement, atomiste) mais il l'est bien plus en réaction contre les totalisations réifiantes (*la société, le peuple, etc.*) que contre l'hypothèse d'une précellence de la logique du tout, dans certaines situations, sur celle de chacune de ses parties.

Si je m'interroge sur les raisons de cette réticence spontanée à l'abstraction généralisante qui fait que je suis foncièrement nominaliste et plutôt éloigné de toute forme de holisme méthodologique, je ne peux faire autrement que songer à ce que dit Bourdieu du rapport que nous, universitaires, entretenons avec le monde et avec le temps. La « coupure scolastique avec le monde de la production » et le privilège du temps libre de la *skhole*² constituent pour moi une expérience encore récente³, ce qui ne peut pas être sans effet sur mes dispositions cognitives à l'égard de l'univers scolastique et des champs théoriques et conceptuels. Ma sensibilité à la singularité et ma faible inclination envers les concepts et les modèles généralisants, ne la dois-je pas à une faible « distance intellectualocentrique »⁴ à l'égard d'un monde peu favorable à « l'universalisme intellectualiste »⁵ ? Je n'ai pas de réponse à cette question mais je la pose tout de même car, dans le cadre de cette mise en scène qui se veut sincère de mon activité de chercheur, il me semble honnête de tenter d'objectiver – même si, selon Searle⁶, cette tentative reste toujours illusoire - tout ce qui peut relever de ma subjectivité et de mon propre rapport scolastique au monde. C'est ce que je fais, dans ce dossier, chaque fois que l'occasion s'en présente.

² Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p.27.

³ Courte en tout cas, relativement à la durée de mes expériences professionnelles antérieures à ma vie d'universitaire.

⁴ P. Bourdieu, *op. cit.*, p. 53.

⁵ *Op. cit.*, p. 85. Si, de par mon itinéraire, je suis peut-être moins enclin que d'autres à m'abandonner à cette sorte d'apesanteur sociale qui caractérise la vie universitaire et le monde des concepts, je n'en tire aucune gloire ni aucune vanité car il serait stupide (ou cynique) de s'enorgueillir d'un sentiment de proximité avec une société détestable à maints égards.

⁶ Voir par exemple John R. Searle, *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1995, p. 144-145.

Dans la troisième et dernière partie, intitulée *Partage des fictions*, j'essaie de repérer quelques unes des conditions objectives et subjectives du partage. Quelques unes seulement, car j'ai délibérément exclu de mon propos des phénomènes aussi importants que la possession d'une langue ou d'une histoire commune par les membres d'un groupe. A ces chemins bien balisés et largement parcourus, j'ai préféré un parcours plus risqué, plus hasardeux, celui qui consiste à explorer les modalités de la cognition partagée. Ce type d'exercice pose nombre de problèmes, dont la plupart restent irrésolus. Ils ouvrent néanmoins des perspectives de recherche en anthropologie cognitive que je me contente d'évoquer à la fin de cette troisième partie.

Une bibliographie thématique clôt ce dossier. Elle est déséquilibrée : certains thèmes font apparaître des références solides – c'est le cas de l'anthropologie de la mémoire -, d'autres ne renvoient qu'à une liste d'ouvrages succincte, voire indigente : c'est hélas le cas de l'anthropologie cognitive et de l'anthropologie des sens. Comme on le sait, il est toujours très facile de fustiger une bibliographie – c'est souvent par là que l'on commence la critique des travaux d'étudiants ! - et la mienne ne fait pas exception. Si j'ai tenu à ne pas masquer les déséquilibres entre les différents thèmes, c'est parce que ceux-ci sont un excellent indicateur de ma situation de recherche actuelle, faite de positions durablement acquises, d'autres moins assurées, d'autres, enfin, fragilisées par mes doutes et, trop souvent et à mon corps défendant, par le sentiment d'une certaine vanité de la recherche en sciences humaines et sociales.

Ce sentiment n'est nullement paralysant. Comme on le sait, il n'est pas nécessaire d'espérer pour entreprendre et, à la lecture de cet essai, on verra que j'esquisse rien de

moins qu'une théorie de l'anthropologie. On peut voir dans cette tentative et, plus encore, dans le fait que je l'annonce ici, une prétention exorbitante. Je m'y suis engagé pourtant avec la plus grande humilité, à la fois conscient de mes faiblesses, innombrables, et confiant dans ma démarche, que je m'efforce d'inscrire dans ce qui est le sel de la vie d'un universitaire : le risque de la pensée, la confrontation des idées.

PREMIERE PARTIE : POSITION THEORIQUE

CHAPITRE I

Divagations de la recherche et totalisation théorique

Une Habilitation à diriger des recherches, si j'en ai bien compris l'esprit, est moins l'exposé d'une recherche singulière (dans ce cas, il s'agit d'une thèse) que la présentation de la trajectoire suivie par un chercheur dans un champ disciplinaire : son point de départ, les étapes franchies, les lignes de force de ses travaux, son point d'arrivée provisoire, c'est-à-dire sa posture épistémique actuelle, et enfin et surtout, le repérage de ses ignorances qui, toujours, « demeure la partie la plus ténue et la plus déterminante de la quête du savant »⁷.

Une telle entreprise a la cohérence – et peut-être l'unité – factice qui est le propre de toute totalisation existentielle, de toute (re) construction d'une trajectoire de vie, organisation d'une totalité à partir des fragments vécus dont nous avons gardé ou imaginé la trace. Somme provisoire de mon activité de chercheur, ce dossier peut donner l'illusion d'une progression théorique sagittale, continue et ascendante, alors que mes interrogations actuelles sont le fruit du hasard, de mes hésitations, de mes fringales épistémiques mais aussi de mes lassitudes. L'illusion, toutefois, n'est pas nécessairement négative et ce travail d'élucidation d'un cheminement théorique – un parmi de multiples autres possibles que j'aurais pu tout aussi bien emprunter – peut avoir un effet performatif, espéré ou inattendu. En convoquant les acquis épars et disparates de mes diverses recherches, en m'efforçant de leur donner un contour identifiable, peut-être vais-je les réunir dans une problématique qui s'imposera à moi et dont le contenu programmatique sera évident ? Évidemment, la forme interrogative de cette dernière phrase est ici pure

⁷ Théodore Ivainer, Roger Lenglet, *Les ignorances des savants*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1996, p. 152. Cette quête est déterminante parce que cesser d'ignorer nos ignorances fertilise la recherche : « l'heuristique de l'ignorance » oriente notre visée de connaissance et « participe fondamentalement à la constitution des objets scientifiques, à leur transformation et à leur péremption » (*op. cit.*, p. 13).

rhétorique car c'est bien cela qui va se produire au terme de ce chapitre. Sans être dupe de la cohérence *a posteriori* de mes orientations de recherche, je m'arrangerai pour en faire mon miel. Ainsi, parce qu'aujourd'hui le fil conducteur de mes travaux est le thème du partage, je me suis persuadé qu'il était implicite dans toutes mes recherches antérieures. C'est par conséquent autour de ce thème que je vais organiser le rappel de mes acquis⁸ en anthropologie.

L'anthropologue, tout autant que l'historien, ne travaille que sur des traces, d'une part parce que l'exhaustivité de la description du réel est définitivement hors d'atteinte (je ne reviendrai que très brièvement sur ce point⁹ qui est traité dans tous les bons manuels d'ethnologie), d'autre part parce que nous ne saisissons jamais que des événements *passés* dont l'éloignement continu dans le temps ne nous concède que des fragments : entre deux ethnographes, le premier enregistrant avec un sentiment d'urgence les derniers déplacements d'un peuple nomade en cours de sédentarisation, le second notant chaque soir dans son carnet ses observations de la journée dans un quartier d'une ville française, il n'y a qu'une différence de degré, pas de nature : la crainte de la perte est tout aussi fondée dans un cas que dans l'autre car, à chaque fois, ce qui a été vu a aussitôt disparu¹⁰ et ne se reproduira plus, en tout cas jamais à l'identique. Ainsi, l'anthropologue est toujours confronté à la perte, dont toute trace est le signe ambigu. La trace, en effet, est le signe que quelque chose n'est plus et, en même temps, que cette chose n'est pas totalement perdue¹¹.

⁸ Il s'agit bien de ce que je considère comme des acquis personnels et non du détail de mes travaux qui, pour la plupart, ont fait l'objet de publications : il n'y aurait aucun intérêt à répéter ici ce que j'ai déjà écrit ailleurs.

⁹ *Infra*, p. 66.

¹⁰ « A peine ai-je parlé, à peine ai-je agi que mes propos ou mes actes sombrent au royaume de Mémoire » : Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1993 & 1997, p. 58.

¹¹ Joël Candau, « Traces et mémoire », *Le monde alpin et rhodanien*, n° 1/1998, p. 7-10 et « Du mythe de Theuth à l'iconorrhée contemporaine. La Mémoire, la Trace et la Perte » in *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XXXVI, 1998, n° 111, p. 47-60.

Pourtant, ce n'est pas exactement dans cet esprit que j'ai entrepris mon travail de thèse sur les oratoires dans le département du Var¹², faisant ainsi mes premiers pas de chercheur. En réalité, le sentiment de l'urgence ethnographique ne m'a jamais vraiment préoccupé car rien ne me semble plus naturel et moins évitable que la perte dont nous faisons l'apprentissage tout au long d'une vie. Voilà pourquoi j'ai commencé mon enquête sur les oratoires en écartant l'« hypothèse » qui réduisait ces monuments à une simple survivance de traditions païennes en voie de disparition. Non seulement cette filiation avec des cultes anciens n'était jamais attestée – elle était simplement affirmée à longueur d'inventaires – mais mes observations ne me permettaient en aucune façon d'aller dans ce sens. C'est dans une autre direction que je me suis engagé, qui incluait implicitement la notion de partage : dans le cadre d'une problématique de la religion populaire (notion alors à la mode¹³), je formulais une hypothèse (triviale) consistant à expliquer les fondations d'oratoires par le souci qu'auraient eu les paysans varois de conjurer le malheur écologique (sécheresse¹⁴, grêle, gel, incendies¹⁵, etc.). J'affirmais ainsi un double partage : d'une part celui d'une croyance dans les pouvoirs apotropaïques et propitiatoires des saints titulaires des édicules, d'autre part le partage par des membres de la population étudiée de caractéristiques qui m'autorisaient à parler *des* paysans varois. L'hypothèse de ce double partage a rapidement volé en éclats : l'érection des monuments pouvait recevoir une grande variété d'explications (sentiment religieux mais aussi préoccupations laïques : identitaires,

¹² Joël Candau, *Les oratoires dans l'espace rural varois* : thèse de 3^e cycle préparée sous la direction du Professeur Richard Pottier et soutenue le 4 juillet 1984 à l'Université de Nice devant un jury présidé par Michel Vovelle, professeur à l'Université de Paris I (mention très bien à l'unanimité avec félicitations).

¹³ *La religion populaire*, Paris, CNRS, 1979, colloques internationaux du CNRS, Paris, 17-19 oct. 1977, 449 p.

¹⁴ Joël Candau, « De l'eau, on en a soit trop, soit pas assez ! », *Catalogue de l'exposition "Eau profane, eau sacrée"* aux A.T.P. de Draguignan, 1992, p. 119-120.

¹⁵ Joël Candau, « La mémoire du feu » (en collaboration avec Jean-Michel Marchetti), *Catalogue de l'exposition "Feu profane, feu sacré"* aux A.T.P. de Draguignan, 1995, p. 180-189.

esthétiques voire fonctionnelles) et, par ailleurs, la catégorie (statistique) des fondateurs et des propriétaires d'oratoires regroupait aussi bien des paysans que des artisans, des employés, des autochtones et des néo-résidents, etc. J'ai fait ainsi une expérience décisive : il était préférable que je me fie à mes intuitions sur la singularité et sur la polysémie irréductibles des phénomènes sociaux et culturels plutôt qu'aux explications « prêtes à penser » que me fournissaient les grands cadres théoriques qui, alors, m'impressionnaient encore.

En même temps, je ne pouvais pas abandonner complètement l'idée que la population étudiée partageait néanmoins *quelque chose* : l'attachement à des objets – les oratoires – *considérés* comme des traces héritées du passé. La plupart de mes informateurs avaient manifesté des signes de cet attachement, et je découvrais ainsi une expression de la sensibilité patrimoniale¹⁶ qui, depuis, s'est exacerbée dans la société française. Indéniablement, j'étais confronté au « sentiment partagé que ce monde-là, celui des villages et des quartiers, celui des paysans et des métiers »¹⁷ était en train de se perdre. J'avais donc affaire au partage d'un rapport particulier à des objets, considérés eux-mêmes comme des traces de manières d'être au monde – des manières dites « traditionnelles » - menacées de disparition. Quatorze ans plus tard, je retrouverai ces mêmes représentations à l'occasion des travaux que j'ai dirigés sur les décors peints muraux dans les Alpes-Maritimes¹⁸. Cette « découverte » du patrimoine aura une double conséquence sur mes orientations de recherche ultérieures. D'une part, elle aura un effet programmatique : après mon recrutement par l'Université en 1991, je passerai naturellement du patrimoine à

¹⁶ Le patrimoine pouvant être défini comme l'ensemble des objets investis par des représentations du passé.

¹⁷ Daniel Fabre in Pierre Nora (sous la direction de), *Science et conscience du patrimoine*, Paris, Fayard & Éditions du Patrimoine, 1997, p. 64.

¹⁸ Joël Candau (sous la direction de), « *Façades peintes dans les Alpes-Maritimes* », *Le monde alpin et rhodanien*, n°1/1998, 87 p.

l'anthropologie de la mémoire. D'autre part, mon travail de thèse m'aura conduit à distinguer le partage supposé d'un rapport à un objet et le partage supposé des représentations relatives à cet objet, soit le niveau des pratiques et celui des états mentaux. Or, si cette distinction est banale, il me semble qu'elle n'est pas toujours prise au sérieux et assumée dans toutes ses conséquences, aussi bien sur le plan épistémologique que méthodologique. Ainsi, on peut reprocher à Maurice Halbwachs de ne pas avoir dissocié les actes de mémoire de leur contenu¹⁹, ce qui l'a amené à substantier la notion de mémoire collective. Je reprendrai ce point plus loin mais, en l'évoquant ici, je veux montrer que le travail de totalisation de mon expérience de chercheur se nourrit aisément de la matière la plus ancienne.

Après les oratoires, mon chemin semblait tout tracé, avec deux directions possibles : soit me spécialiser en anthropologie religieuse, soit explorer l'immense domaine du folklore. Je n'ai eu de goût ni pour une voie ni pour l'autre. J'ai écarté la première²⁰, sans doute à cause d'une éducation religieuse trop pesante. Je n'ai pas réussi à m'engager dans la seconde, d'une part à cause du caractère impersonnel et intemporel d'une bonne partie de la littérature folklorique (dans cette région, *on* plante l'arbre de mai : quand ? Est-ce encore vrai aujourd'hui ? Qui le plante ? Quelle proportion de la population est impliquée dans une telle pratique ? Pour combien de personnes cela a-t-il un sens ? Pour combien d'autres est-ce seulement un spectacle ? Combien s'en moquent complètement ? Si la pratique en question s'est maintenue dans le temps, a-t-elle le même sens qu'autrefois ? Si ce n'est pas le cas, quelle est la légitimité de la comparaison ? Et quelle est la légitimité de

¹⁹ Joël Candau, *Mémoire et identité*, Paris, PUF, 1998, p. 29-30.

²⁰ En tant que spécialité, bien sûr. Il m'arrive, comme tout autre chercheur, de me passionner pour des travaux relevant de ce domaine.

la comparaison entre régions voire entre pays différents ?), d'autre part, dois-je l'avouer, à cause du sentiment d'irréalité que provoque en moi la lecture de cette littérature. Sans doute faut-il voir là l'effet d'une double cause, mes connaissances lacunaires dans ce domaine et un regard biaisé par mon origine. Issu d'un milieu paysan au sein duquel j'ai passé toute mon enfance, j'ai vécu dans une région où je n'ai connu ni veillées, ni contes, ni folklore particulier, si ce n'est quelques fêtes « traditionnelles » (Sainte Barbe, Saint Eloi, pèlerinage du 8 septembre) que mon entourage vivait sans l'investissement que décrivaient les folkloristes : leurs préoccupations essentielles étaient la future récolte, le mois à boucler, les enfants à élever, la santé qui, seule « compte », sans que des croyances ou des pratiques particulières viennent y jouer un très grand rôle.

L'objet, enfin, était au centre de ma thèse : l'oratoire, en effet, est un objet (monumental) auquel sont associés un lieu (carrefour, itinéraire processional, propriété privée) et une date (celle de la fête du saint titulaire ou celle d'un événement marquant pour la famille, le quartier, le village)²¹. Cette attention méticuleuse portée aux objets est une des caractéristiques de notre discipline qui l'empêche d'être purement spéculative. Rien qu'à ce titre, je la juge précieuse. Mais elle présente un autre intérêt. Tout objet, on le sait, – faut-il citer André Leroi-Gourhan ? – est de la pensée matérialisée. Par conséquent, un des moyens dont nous disposons pour tenter de savoir si les pensées peuvent être partagées est précisément l'étude des objets. Dans la perspective d'une épidémiologie des représentations que, suivant en cela Sperber²², je considère comme l'objet même de l'anthropologie (ce que Sperber appelle la distribution ou la contagion des idées est ni plus

²¹ Joël Candau, « Les oratoires dans l'espace rural varois », *Le monde alpin et rhodanien*, n° 2-3/1985, p. 83-107 ; « Les titulatures d'oratoires dans le département du Var », *Le monde alpin et rhodanien*, n° 1-2/1990, p. 65-84.

²² Dan Sperber, *La contagion des idées*, Paris, Odile Jacob, 1996, 245 p.

ni moins une modalité du partage), les enquêtes sur les objets (fabrication et usage²³) sont indispensables : le constat du partage par plusieurs individus ou par tous les membres d'un groupe d'un même mode de fabrication ou du même usage d'un objet particulier est un excellent indicateur du partage probable par ces individus ou par ce groupe des représentations relatives à cet objet²⁴. De plus, tout objet physique est également un objet mental : le stylo que je tiens en ce moment entre mes mains est pour moi un objet physique qui me permet d'écrire mais il est également un objet mental puisque je construis nécessairement une image mentale de tout objet physique que je perçois ou dont j'ai le souvenir ; d'ailleurs, pour ceux qui sont dans la même pièce que moi pendant que j'écris, mon stylo est uniquement un objet mental : il reste pour eux une simple image mentale avec laquelle il leur est impossible d'écrire. Par conséquent, tous les objets physiques ont toujours le statut d'objets mentaux. Cette propriété les rend aptes à favoriser l'intersection des états mentaux lorsque ceux-ci visent le même objet. Cette visée commune des consciences individuelles, indispensable au partage partiel des représentations, est un domaine de recherche essentiel en anthropologie cognitive, comme je tente de le montrer dans le dernier chapitre de ce travail.

Patrimoine, objet, partage (la mémoire viendra plus tard) : ces mots clés résument le mieux mes premières recherches, engagées dans le cadre de mon doctorat. Immédiatement est venu s'ajouter celui de symbolisme, pour des raisons facilement compréhensibles : le volet hagiographique de ma thèse m'avait conduit à travailler sur les symboles des saints.

²³ L'usage de l'objet étant une dimension plutôt négligée par les chercheurs français comme le rappellent Martine Segalen et Christian Bromberger in « L'objet moderne : de la production sérielle à la diversité des usages », *Ethnologie française*, XXVI, 1996, I, p. 6.

²⁴ Joël Candau, « Aspects cognitifs d'un vaisseau domestique : le Tupperware, un objet bon à penser », Journée d'étude commune LEGA – GDR 991 du CNRS (« Culture matérielle du Japon ») sur le thème *Fabrication, usages et représentations de l'objet domestique*, 30 janvier 1999.

Les mêmes raisons qui m'avaient amené à rejeter les théories de la survivance dans ma thèse sur les oratoires m'ont éloigné des interprétations sous forme de clés des symboles que proposaient les dictionnaires et le folklore, très prolixes en ce domaine. C'est à nouveau chez Sperber que j'ai emprunté mes références théoriques²⁵, sensible à sa conception du symbolisme comme un dispositif cognitif et, déjà, à la place qu'il accordait à la mémoire dans ses textes²⁶. L'ouvrage de Sperber me permit alors de comprendre comment l'interprétation des symboles pouvait être partagée dans le cadre de ce qu'il appelle la focalisation culturelle. On retrouve chez le théoricien de la pertinence la notion de visée commune d'un même objet par les consciences, mais sans que cette visée soit totalement déterminée : le symbolisme, en effet, « laisse la liberté à l'individu d'y conduire une évocation à sa guise »²⁷. Or, intuitivement, il me semblait que cette liberté, qui laissait une marge de manœuvre à l'interprétation, offrait du même coup davantage de garanties au partage. Cette assertion appelle quelques explications, même si j'approfondirai cette question dans la troisième partie.

La définition la plus générale et la plus banale que l'on puisse donner du symbole consiste à dire qu'il est une chose qui renvoie à autre chose qu'elle-même. La prégnance symbolique, comme l'a soutenu Cassirer²⁸, se manifeste partout, ce qui signifie qu'il n'y a jamais de perception consciente qui se réduise à un pur « datum » : toute perception « renferme un « caractère de direction » et de monstration grâce auquel elle renvoie au-

²⁵ Son influence est évidente dans le dernier article que j'ai publié sur les oratoires : Joël Candau, « *Oratoires varois et quête identitaire: le calendrier et le territoire* », *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Paris, Éditions C.T.H.S., 1993, p. 391-398.

²⁶ Dan Sperber, *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974, 163 p.

²⁷ D. Sperber, *op. cit.*, p. 149.

²⁸ Ernst Cassirer définit la prégnance symbolique ainsi : « on doit entendre par là la façon dont un vécu de perception, en tant que vécu sensible, renferme en même temps un certain « sens » non intuitif qu'il amène à une représentation immédiate et concrète » : *La philosophie des formes symboliques. 3. La phénoménologie de la connaissance*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 229.

delà de son ici et de son maintenant. »²⁹. Ce caractère est manifeste dans le langage : on est alors en présence d'un symbolisme élémentaire ou premier, puisque tout mot (dit ou écrit) renvoie à un étant singulier ou un étant universel (à supposer que ce dernier ait une réalité ontologique). Par exemple, le mot « table » symbolise pratiquement (renvoie à) la table sur laquelle j'écris en ce moment. Il y a symbolisme culturel ou symbolisme second quand le signifiant renvoie à un signifié qui est lui-même signifiant d'un autre signifié. Ainsi, le mot « anneau » que j'utilise pour désigner une alliance renvoie à l'objet physique (symbolisme pratique) mais, en même temps, cet objet physique renvoie lui-même à tout un ensemble de représentations relatives à ce type d'objet circulaire lorsqu'il est utilisé à des fins cérémonielles : éternité, fidélité, etc. Le partage, dans le premier cas, ne paraît pas poser de véritable problème, mais il en va tout autrement dans le second cas : qui, très exactement, partage la symbolique de l'anneau ? Réponse : tous ceux qui pourront et voudront jouer à l'intérieur de la marge de manœuvre laissée à l'interprétation. Mais pourquoi faut-il qu'il y ait une marge de manœuvre ? Après tout, il suffirait peut-être d'avoir un code symbolique fixé une fois pour toutes pour que le partage soit assuré. C'est sans doute vrai lorsqu'il s'agit de désigner des objets pratiques et concrets, c'est-à-dire des choses singulières (par exemple, cette table-ci). Ca ne l'est plus lorsque le référent est une abstraction, une chose immatérielle (l'éternité, la fidélité) ou bien relève des universaux. Dans le cas de référents complexes, compte tenu du fait que chaque esprit-cerveau est unique, il est sans doute préférable de ne pas durcir les significations qui, pour certaines consciences, risqueraient alors de devenir impénétrables. La marge de manœuvre laissée à l'interprétation offre plus de chances d'intersection entre les différents états mentaux. Parce qu'il renvoie à autre chose que la chose même, le symbolisme est non seulement au fondement anthropologique

²⁹ *Op. cit.*, p. 230.

de la liberté (en nous ouvrant des horizons situés bien au-delà de la trivialité du monde physique), il autorise également le partage et le lien social : c'est dans la mise en relation avec cette autre chose que se nouent les relations et que s'établit la communication intersubjective. Le secret de « la pulsation authentique de la conscience » est que « chaque battement y fait jaillir mille liaisons »³⁰ qui sont autant de potentialités de partage avec l'Autre. Un seul exemple : la quête de la signification des multiples symboles qui ornent les frises des maisons niçoises reste toujours insatisfaite mais quand, avec d'autres, nous les contemplons, nous nous retrouvons dans cette expérience esthétique qui fait que, pendant un temps, nous ne sommes plus enlisés dans les contingences immédiates du réel³¹, dès lors capables d'ouvrir nos consciences les unes aux autres en visant le même objet.

Une visée du même objet (par exemple le même événement passé), c'est bien ce qui est sous-entendu par la notion de mémoire collective. Dans ce chapitre, je dirai peu de choses sur cette orientation de recherche dans laquelle je suis encore totalement engagée et qui fait l'objet d'une grande partie de mon dernier ouvrage. Lorsque je me suis efforcé de définir le domaine de l'anthropologie de la mémoire³², j'avais bien conscience que la principale difficulté tenait à la question du partage. Seule la mémoire individuelle, en effet, est attestée et, par ailleurs, seules des formes protomémorielles ou métamémorielles peuvent être observées quasiment à l'identique chez plusieurs individus. Dès lors, comment

³⁰ *Op. cit.*, p. 230.

³¹ En revanche, l'individu prisonnier du réel immédiat se trouve dans l'impossibilité du partage : le déporté obsédé par l'idée de trouver le moyen de survivre a du mal à mettre à distance la réalité dont il est victime pour engager un partage avec ses camarades (partage de nourriture, de la volonté de résistance, de l'énergie physique) ; des hommes et des femmes exceptionnels, cependant, en ont été capables et n'ont pas accepté qu'on les réduise à l'état de sous-hommes (*Untermenschen*) incapables de symboliser. Le symbolisme est ouverture au monde et c'est parce qu'il y a ouverture que la relation aux autres devient possible.

³² Joël Candau, *Anthropologie de la mémoire*, Paris, PUF, 1996, 128 p.

démontrer l'existence d'une mémoire partagée, c'est-à-dire d'un partage réel de représentations relatives au passé ? Comment prendre en compte, par exemple, la place qu'occupe cette mémoire dans la représentation d'une identité collective ?

Pour tenter de répondre à ces questions, j'ai décidé de choisir la voie qui me semblait la plus difficile, celle de l'anthropologie des sens et, plus particulièrement, de l'odorat. Non pas que j'aie le goût de la difficulté, mais il m'est apparu que si je parvenais à montrer que le partage était possible là où s'applique la mémoire la plus intime (celle des odeurs), dans ce registre de l'expérience sensible où les intimations du social, toujours présentes, sont toutefois moins pressantes, alors j'aurais de bonnes raisons d'admettre l'éventualité du partage mémoriel dans des formes davantage socialisées (par exemple les commémorations) du travail de la mémoire. On sait que la question centrale de l'anthropologie sensorielle est celle de la possibilité d'une focalisation – c'est-à-dire d'un partage partiel – culturelle et/ou naturelle des sensations³³. Dans le cas de la mémoire olfactive, cette focalisation ne peut pas être facilitée par un lexique stabilisé comme il en existe pour décrire les couleurs. Pour cette raison, la distance est grande entre les modalités perceptives des stimuli olfactifs, leurs constructions cognitives et les catégories sémantiques qui permettent d'en rendre compte. Chez les parfumeurs avec qui j'ai travaillé, la tentative de réduction de cette distance dans un objectif explicite de partage se fait par l'intermédiaire du langage : une nomination des perceptions qui vise à être consensuelle s'efforce de dépasser les différences qu'il y a d'un individu à l'autre entre stimuli et perceptions en premier lieu, perceptions et cognition en second lieu. Dès lors, le

³³ Voir, à la fin de ce mémoire, la bibliographie de Berlin, Tornay, Classen, Corbin, etc. Les travaux de Lucienne Roubin sur le partage d'un environnement olfactif et sur ce qu'elle appelle le « champ olfactif préférentiel », bien que riches en observations ethnographiques, sont peu convaincants.

partage d'une mémoire des odeurs devient possible³⁴. Dans ce cas très particulier du travail des parfumeurs, j'ai donc pu attester l'existence d'une mémoire collective faite du partage de souvenirs olfactifs non autobiographiques.

Au final de ce parcours cursif de près de quinze années de recherche, quel bilan provisoire puis-je dresser ? Des oratoires à l'odorat, le chemin peut paraître tortueux. Il l'est certainement. Cependant, dans cet itinéraire qui va de la religion populaire à l'anthropologie sensorielle et cognitive en passant par la conscience patrimoniale, le symbolisme et la mémoire collective, on peut voir, sans trop forcer le trait, un même mouvement : celui qui m'a porté (bien plus que je ne l'ai choisi) vers le thème de recherche qui m'occupe aujourd'hui : le partage de la cognition et des représentations. C'est l'attachement à ce thème là qui caractérise ma posture théorique actuelle, celle que j'entends maintenant défendre dans ce dossier.

³⁴ Joël Candau, « Mémoire des odeurs et savoir-faire professionnels », 121^e Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, Nice, 26-31 octobre 1996 (actes sous presse) ; « *L'expérience olfactive* », émission *Les chemins de la connaissance*, *France Culture*, 19 juin 1997 ; « Cognition partagée et expérience olfactive », *Prometeo*, n° 67, septembre 1999 ; *Mémoire et expériences olfactives. Anthropologie d'un savoir-faire sensoriel*, Paris, PUF (coll. Le Sociologue, parution prévue fin 1999).

CHAPITRE II

L'anthropologie et son objet

Entré tardivement à l'Université, au moment du reflux des sciences humaines et sociales, je n'ai quasiment connu rien d'autre dans ma discipline que l'« hypocondrie épistémologique » évoquée par Geertz³⁵: perte de confiance, crise de la littérature ethnographique, rétrécissement des terrains, dilution de l'objet, refondations permanentes d'une discipline « qui ne connaît pas de théorie véritablement constituée »³⁶, etc. Je ne me satisfais pas de cet état d'affliction généralisée. Je défends dans ce chapitre l'idée que l'anthropologie a un objet qui lui est propre et je soutiens que cet objet est passionnant et fécond.

On sait que les étudiants *partagent* une certaine confusion mentale lorsqu'il est question de l'objet de l'anthropologie : ils ont tendance à confondre objet, sujet, terrain, champ théorique, domaine et thème de recherche. Dans le but d'éviter toute ambiguïté dans mes propos, je donne mes propres définitions : l'objet général est la *raison d'être* de la discipline, l'objet spécifique est une *modalité thématisée* de l'objet général (raison pour laquelle on appelle improprement « thème » cet objet spécifique), le sujet est une *modalité contextualisée* de l'objet général et de l'objet spécifique, le domaine est *circonscrit par l'objet et le sujet*, les *concepts pertinents* à l'intérieur de ce domaine constituent le champ théorique, le terrain est *là où l'objet s'applique* : un ensemble d'individus dans un ou des lieux et tout ce que cet ensemble d'individus peut produire : pratiques, discours, textes,

³⁵ Clifford Geertz, *Ici et Là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié, 1996, p. 76.

³⁶ Françoise Zonabend in Philippe Descola, Gérard Lenclud, Carlo Severi, Anne-Christine Taylor, *Les idées de l'anthropologie*, Paris, Armand Colin, 1988, p. 8.

objets. Au final, nous observons toujours *un* individu, *un* texte, *un* objet, etc.³⁷ Cette précision me permet surtout de souligner un point important sur lequel je reviendrai longuement : en définitive, nous ne travaillons que sur des étants singuliers.

Quelle est la *raison d'être* de l'anthropologie ? Une métaphore culinaire m'aidera à répondre. Lorsque je cuisine, je suis toujours fasciné par ce moment miraculeux où une sauce *prend* (une sauce Béchamel, pour rester dans un registre sperbérien !) : avant cette transformation, qui reste pour moi mystérieuse, je ne remue qu'un liquide ; puis, en quelques secondes, j'obtiens un ensemble consistant : un lien solide vient de se nouer entre les différents composants de la sauce (lait, farine, beurre). Parfois, hélas, il arrive aussi que la sauce *tombe* : ce qui était consistant redevient alors liquide.

Nous pouvons être tout autant émerveillés de la manière dont, dans des circonstances au premier abord aussi mystérieuses – comment des choses singulières deviennent-elles communes ? –, le lien social se noue (ou se dénoue) entre des individus, permettant alors l'émergence d'une culture, d'une société ou, plus modestement, de tel ou tel phénomène culturel. Ce moment là, c'est celui du partage.

Le mot partage est ambigu, il évoque la division (on partage – divise - un butin en un certain nombre de parts), division éventuellement conflictuelle (un partage peut être

³⁷ Par exemple : l'anthropologie a pour *objet général* le partage ; je choisis comme *objet spécifique* la mémoire dans ses modalités sociales et culturelles ; mon *sujet* est la mémoire olfactive telle qu'elle est utilisée par certaines professions ; l'objet spécifique et le sujet s'inscrivent dans un *domaine*, celui de l'anthropologie de la mémoire ; les concepts pertinents en anthropologie de la mémoire ou en anthropologie sensorielle (mémoire professionnelle, cognition, communication, perception, etc.) constituent le *champ théorique* ; mon *terrain* est un ensemble d'individus, de lieux et d'objets : des parfumeurs, cuisiniers, infirmières, œnologues, etc. qui travaillent et (me) parlent de leur travail dans des ateliers, laboratoires, hôpitaux, etc., où ils utilisent certains outils, instruments, produits, etc.

inéquitable ou jugé inéquitable) et donc source de désunion ; le mot partage évoque également l'union : on peut partager le pouvoir, un repas, des plaisirs, des souvenirs, des pratiques, une opinion³⁸ ou des idées. Par ce caractère ambigu³⁹, le mot « partage » renvoie parfaitement aux deux modalités qui constituent l'objet de l'anthropologie : l'anthropologue a pour vocation d'étudier le moment où se noue le lien social, comme il lui incombe d'essayer de comprendre pourquoi ce lien ne se fait pas ou, lorsqu'il préexistait, pourquoi et comment il se dénoue. Le moment où advient le partage (on peut dire la même chose du moment où survient le départage) est bien plus passionnant, bien plus intéressant que ce qui se passe après, le lien une fois noué : après, le chercheur devient « simplement » le notaire de la vie sociale ou culturelle, il décrit ou paraphrase la société, tâche qui représente une grande proportion des travaux sociologiques. En bref, on ne peut pas se contenter d'affirmer : ici, ou là, le partage existe, ou n'existe pas, ou n'existe plus. Il faut essayer de comprendre ce moment particulier, singulier, presque incroyable, où le social, le culturel, naît, se donne à voir ou, d'autres fois, meurt, s'anéantit.

La plupart du temps, c'est le partage avec le sens d'union que va privilégier l'anthropologue car lorsque nous disons que l'homme est un être social et culturel, nous voulons signifier par là que l'homme est capable de partager avec d'autres hommes des choses sociales et culturelles. L'existence de celles-ci va permettre d'affirmer que, véritablement, on est en présence d'une société ou d'une culture. C'est bien ce partage supposé, au sens d'union, de réunion, de fusion qui fonde l'idée de société ou l'idée de

³⁸ Avec, toujours, l'ambivalence union/désunion : on peut partager une opinion mais des avis peuvent être partagés.

³⁹ On retrouve la même ambivalence au niveau individuel : on peut se sentir aussi bien en parfait accord qu'en total désaccord avec soi-même, au point de ne pas se reconnaître dans certains actes que l'on a commis ; Cela peut aller jusqu'à la schizophrénie, maladie mentale dans laquelle on peut d'ailleurs relever les deux sens du mot partage : le sujet ne peut plus se partager – s'accepter dans la totalité et l'intégrité (unité et unicité) de sa personne – parce que sa personnalité est partagée, divisée.

culture. Dans l'idée de *communauté*, qui est une sorte de modalité forte de la société, on retrouve encore cette idée d'union, de mise en commun, de même, d'ailleurs, que dans le mot *culture*, défini comme l'ensemble des œuvres, des pratiques et des croyances propres à un groupe social donné, c'est-à-dire partagées par tout (?) ou partie des membres de ce groupe.

Jusqu'ici, je ne fais qu'enfoncer des portes depuis longtemps grandes ouvertes : la société, disait Montesquieu, ce n'est pas les hommes mais *l'union* des hommes⁴⁰. Explicitement ou non, les anthropologues ont toujours travaillé sur le partage et se sont employés à en expliciter les modalités. Bien souvent, ce partage est sous-entendu par les termes mêmes que nous utilisons, ce qui est évident dans le domaine artistique : la notion d'« arts asiatiques » ou celle d'« art nègre » renvoie à des formes d'expression supposées être partagées par tout un groupe, en l'occurrence le « groupe » des asiatiques ou celui des « nègres »⁴¹. Bien sûr, plus aucun anthropologue n'utilise l'expression « art nègre » aujourd'hui, sauf lorsqu'il évoque l'histoire de l'art ou de sa discipline. Nous ne le faisons plus d'une part à cause de la connotation raciste du mot « nègre » et, d'autre part, parce que les progrès enregistrés en anthropologie de l'art ont permis d'établir que, dans ce domaine, les modalités du partage présentaient des écarts considérables en regard des généralisations faites, depuis le début du XX^e siècle, en termes de grandes aires culturelles. Ainsi, un superbe travail récent sur les arts du Grassland⁴² montre parfaitement que la

⁴⁰ De même, pour Arnold Toynbee, les composantes de la société sont les *relations* entre les hommes (*L'histoire*, Paris, Payot, 1996, p. 49). Voir encore Norbert Elias, *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991, p. 41.

⁴¹ « La vogue de l'art nègre et de la musique noire contribua à la formation d'un objet culturel, une « civilisation » sur laquelle on pouvait faire des énoncés synthétiques » tels que la « culture nègre » : James Clifford, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX^e siècle*, Paris, École nationale supérieure des Beaux-Arts, 1996, p. 66.

⁴² Louis Perrois, Jean-Paul Notue, *Rois et sculpteurs de l'Ouest Cameroun. La panthère et la mygale*, Paris, Karthala-Orstom, 1997, p. 335-338.

caractérisation des productions plastiques (statuaire, masques) par rapport aux ethnies (les peuples) ne permet pas d'ordonner les objets conformément à la « réalité du terrain ». Les styles existent, certes – les styles des hautes terres (chefferies du plateau Bamiléké au sud, des Bamoum à l'est et de la province du Nord-Ouest) se distinguent de styles périphériques (pays widekum au sud-ouest, pays mfumté-mbembé à l'extrême nord de la province camerounaise du Nord-Ouest, pays tikar vers l'Adamaoua du Cameroun du centre) -, mais ils ne se confondent pas avec les réalités ethniques ou linguistiques et sont d'une très grande complexité qui est le reflet de la richesse créative des artistes.

Quoi qu'il en soit de ces nuances, c'est bien le partage supposé (au sens d'union) qui, dans ce cas précis, intéresse les deux chercheurs dont je viens de citer les travaux. Je répète donc ce que j'ai dit plus haut : affirmer, comme je l'ai fait, que le partage fonde l'idée de société ou l'idée de culture est d'une extrême banalité et n'est certainement pas une découverte ! La plupart des sociologues et anthropologues ont déjà exprimé cela, bien mieux que je ne pourrais le faire. Si la position que je défends ici a quelque chose d'original – sans fausse modestie, je suis loin d'en être convaincu⁴³ -, elle le doit peut-être au fait de soutenir que le partage est *l'objet même* de notre discipline. C'est bien parce que nous sommes persuadés que la société et la culture existent que nous faisons des enquêtes qui visent, précisément, à rendre compte de faits sociaux ou culturels particuliers. Être persuadés que la société et la culture existent suppose l'hypothèse préalable d'un partage *possible* des choses sociales et culturelles : c'est en tout cas une hypothèse implicite dans tous nos travaux, dans toutes nos recherches, sans aucune exception. Par conséquent, ce

⁴³ « L'ethnologie devrait consister [...] à poser la question épistémologique d'un partage des savoirs respectifs, celui, souvent oral, des cultures étudiées, celui, écrit, de la relation » : Francis Affergan, *La pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 96. L'anthropologie, soutient pour sa part Todorov, aspire « à dégager ce qui est commun à des champs d'investigation séparés » : Tzvetan Todorov, *La vie commune. Essai d'anthropologie générale*, Paris, Seuil, 1995, p.10.

qui nous autorise à nous présenter comme des anthropologues (des anthropologues sociaux ou culturels), ce qui légitime la pratique de notre discipline, ce qui la fonde, c'est l'hypothèse de ce partage.

Si l'objet de l'anthropologie est le partage, peut-on dire pour autant que cet objet lui appartient en propre ? Après tout, sociologues, psychosociologues et même historiens pourraient revendiquer le même objet. A ce stade de mon exposé, peut-être le moment est-il venu d'essayer de mettre un peu d'ordre dans la question complexe des appellations disciplinaires qui semble obéir à une sorte de surenchère sémantique : ethnographie, ethnologie, anthropologie (sociale et culturelle), ethno-anthropologie, anthroposociologie, ethnosociologie⁴⁴, socio-anthropologie, socio-ethnologie, etc.⁴⁵

Maintes fois, j'ai été surpris par les réponses que me donnaient mes collègues lorsque je leur demandais une définition de la discipline en regard des disciplines connexes (sociologie⁴⁶, philosophie, psychosociologie, psychologie). Les définitions sont rarement identiques, parfois élusives et, souvent, trahissent un certain embarras, apparemment

⁴⁴ Daniel Bertaux propose de nommer « ethnosociologie » la pratique d'enquête consistant à « passer du particulier au général, en découvrant au sein du terrain observé des formes sociales – rapports sociaux, mécanismes sociaux, logiques d'action, logiques sociales, processus récurrents – qui seraient susceptibles d'être également présentes dans une multitude de contextes similaires ». Cette nomination d'une branche supposée nouvelle de nos disciplines est tout à fait inutile, car il s'agit du projet même de l'anthropologie, locale ou générale (Daniel Bertaux, *Les récits de vie*, Paris, Nathan Université, 1997, p. 11).

⁴⁵ Je m'arrête là : bien que limité, je n'entends pas épuiser le nombre des combinaisons possibles entre les mots « socio », « anthro », « ethno », « psycho ». Par ailleurs, je laisse délibérément de côté des appellations plus spécifiques et moins controversées : l'ethno-histoire, l'anthropologie historique, etc.

⁴⁶ Compte tenu de l'hétérogénéité de la recherche sociologique, bien plus grande encore qu'en anthropologie, je ne me sens pas la force d'engager le débat sur ce qui pourrait fonder, épistémologiquement, la spécificité de la sociologie en regard de notre discipline. D'une manière générale, à la lecture des travaux sociologiques les plus récents, j'ai tendance à suivre Jean-Claude Passeron lorsqu'il affirme que « ni la généralité du propos, ni l'objet d'étude, ni, souvent, la méthodologie ne permettent plus de discerner un sociologue d'un anthropologue, voire d'un historien des mentalités, sauf à s'en remettre à l'auto-appellation de chacun. » : *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan, 1991, p. 22. Sur ce point, voir également Catherine Coquery-Vidrovitch, « L'anthropologie ou la mort du phénix ? », *Le débat*, n° 90, mai-août 1996, p. 127.

provoqué par la difficulté rencontrée pour identifier l'objet premier de l'anthropologie devenu, dit-on, « problématique »⁴⁷. Il arrive même que la discipline soit définie par sa méthode et non par son objet, ce qui, d'un point de vue épistémologique, est inacceptable⁴⁸ : l'anthropologie, soutient-on alors, c'est l'observation participante, l'enquête, le terrain, la description, etc. Dans d'autres cas, la définition donnée est extrêmement vague : on fait de l'anthropologie *la science de l'homme*, définition bien trop générale car notre discipline se retrouve alors en compagnie de beaucoup d'autres qui peuvent afficher la même ambition : médecine, psychologie, histoire, géographie humaine, biologie, etc. Parfois, encore, l'anthropologie « au sens plein du terme » devient « une science *générale* de l'homme »⁴⁹, avec un « A » majuscule au mot Anthropologie. Que veut-on dire par là ? On imagine qu'il ne peut s'agir d'un savoir visant à se satisfaire de *généralités* sur l'homme telles que : il dispose d'un langage, il est un être social, culturel, il connaît l'angoisse de la mort, il a le souci de sa reproduction, etc. On sait bien, avec Montaigne, que tous les hommes partagent en commun « l'humaine condition » et le répéter⁵⁰ – même si c'est une pédagogie utile et, souvent, une nécessité morale – n'apporte pas grand chose à la connaissance anthropologique. Alors, que signifie ce projet de science *générale* de l'homme ? On peut présumer qu'il s'agit d'une Anthropologie non plus avec un « A » majuscule mais avec un « A » majestueux : celle qui veut embrasser *tout* le savoir possible sur l'homme. Cet objectif, assurément, est louable, mais il est impossible à atteindre : il supposerait de tenir ensemble, dans une même discipline, les connaissances phylogénétiques, génétiques, biologiques, psychologiques, sociales, politiques,

⁴⁷ Luc de Heusch, « Maintenir l'anthropologie », *Le débat*, n° 90, mai-août 1996, p. 130.

⁴⁸ Joseph R. Llobera, « Anthropology as a Science », *Etnofoor*, IX(2) 1996, p. 28.

⁴⁹ Philippe Laburthe-Tolra, *Critiques de la raison ethnologique*, Paris, PUF, 1998, p. 99. L'objet que Sperber donne à l'anthropologie – « les propriétés universelles de l'entendement humain » - se situe dans la même perspective, à mon sens trop générale (D. Sperber, *op. cit.*, p. 158).

⁵⁰ Joël Candau, « Des Essais à l'anthropologie contemporaine » in *Montaigne. Essais. « Des cannibales ».* « Des cochons » (ouvrage collectif), Paris, Ellipses, 1994, p. 99-106.

économiques, culturelles, etc., de telle sorte que les anthropologues seraient capables de formuler une théorie de l'homme congruente aussi bien avec ce que l'on sait de sa biologie cellulaire qu'avec ce que l'on croit savoir des motivations qui font qu'un individu préfère la glace à la vanille à la glace au chocolat, ou, encore, qu'il déteste fêter les anniversaires, qu'il ait un caractère irritable, qu'il préfère Schubert à Wagner, qu'il ait « choisi » de se marier et d'avoir deux enfants, qu'il soit un apostat du catholicisme, qu'il ait décidé d'adhérer à une organisation humanitaire, etc. Même Edgar Morin dans son approche originale de la complexité humaine ne couvre qu'un centième (et encore !) de ce programme.

Aucune de ces définitions de la discipline n'est donc satisfaisante et, indéniablement, les anthropologues éprouvent une certaine difficulté à définir l'anthropologie par son objet en termes autres que généraux ou irréalistes. Or, on ne voit pas à quel titre l'anthropologie serait la seule discipline qui n'ait pas d'objet propre. En effet, l'absence de définition d'une discipline par son objet ne peut recevoir que deux explications : cette définition est impossible parce qu'il n'y a pas d'objet, et dans ces conditions cette discipline n'a pas lieu d'être (je ne vois aucun intérêt à maintenir une discipline qui n'aurait pas d'objet propre à étudier) ; c'est une démission théorique et épistémologique. Je penche évidemment pour la deuxième explication.

Il existe quand même une définition de l'anthropologie par son objet nettement plus ambitieuse et exigeante que celles, trop vagues, générales ou irréalistes, que je viens d'évoquer. Selon cette définition, la vocation de l'anthropologie serait la mise en évidence

des différences⁵¹ (entre les groupes, les cultures, les sociétés), ce qui suppose l'expérience de l'altérité. Cette définition ne relève pas d'une démission théorique et épistémologique puisqu'elle dote la discipline d'un véritable objet : l'« altérité quantifiée »⁵², la différence (culturelle, sociale). Il y a donc incontestablement un progrès. Cependant, cette définition ne me satisfait pas. Elle s'attache à ce qu'on peut appeler l'objet second de la discipline, mais certainement pas l'objet premier. En effet, le programme de recherche annoncé par cette définition est la mise en évidence des différences culturelles et sociales entre groupes, sociétés, cultures, etc. Mais pour pouvoir mettre en évidence ces différences entre groupes, sociétés et cultures, c'est-à-dire pour pouvoir les comparer entre eux, il faut bien que l'on ait identifié au préalable chacun de ces groupes, chacune de ces cultures, chacune de ces sociétés, sous la forme d'une configuration spécifique (dont le caractère fictionnel ou réel sera considéré dans la deuxième partie) dans laquelle, selon le point de vue théorique adopté, on reconnaîtra un *pattern*, une personnalité de base, un style, un éthos, un habitus social⁵³, etc., soit, dans tous les cas, une forme d'organisation sociale fondée sur le partage de certains traits (réels ou imaginaires⁵⁴) par les membres du groupe, de la culture, de la société. Cette reconnaissance peut se faire *a minima*, sans qu'il soit nécessaire de suivre la tendance culturaliste à un certain holisme radical que dénonce Geertz : « les Indiens des Plaines recherchent l'extase, les Zuni sont cérémonieux, les Japonais ont le goût de la hiérarchie... »⁵⁵, pas plus qu'il est nécessaire de reprendre à son compte le durcissement

⁵¹ L'anthropologie, écrit Philippe Descola, « affirme sans ambiguïté ses origines philosophiques : l'universel est son domaine et la différence son objet » in P. Descola, G. Lenclud, C. Severi, A.-C. Taylor, *op. cit.*, p. 57.

⁵² Francis Affergan, *Exotisme et altérité*, Paris, PUF, 1987, p. 7.

⁵³ Chez Elias, Mannheim, Bourdieu (avec des acceptions différentes). Elias définit l'habitus social comme la marque spécifique que tout individu *partage* avec les autres membres de sa société : *op. cit.*, p. 239.

⁵⁴ Sous la forme, par exemple, du partage d'une fiction du partage.

⁵⁵ C. Geertz, *op. cit.*, p. 111. Le holisme radical n'est évidemment pas propre aux culturalistes : Goldhagen évoque « la cruauté des Allemands » (p. 473, note 39) : Daniel Jonah Goldhagen, *Les bourreaux volontaires de Hitler. Les Allemands ordinaires et l'Holocauste*, Paris, Seuil, 1997, 588 p.

des identités qu'ont pu favoriser les administrateurs coloniaux et... les anthropologues⁵⁶.

Admettre la réalité du partage n'implique aucunement l'acceptation des généralisations indues car ce partage a toutes les chances d'être le plus souvent partiel et d'une intensité variable.

Quoi qu'il en soit, la chronologie logique d'une recherche est celle-ci : c'est parce que j'aurai dans un premier temps observé une certaine forme de partage (réel ou imaginaire) dans un groupe, puis dans un autre que je pourrai ensuite comparer ces deux groupes et mettre éventuellement en évidence des différences⁵⁷ (une fois encore, peu importe, ici, que ces différences soient réelles ou imaginées par les groupes). Il est nécessaire, à ce stade de l'exposé, de bien distinguer deux niveaux de connaissance, celui qu'un groupe peut avoir

⁵⁶ « De même qu'au XIXe siècle, les intellectuels ont donné aux masses laborieuses une conscience de classe qu'elles ne pressentaient que confusément, de même sous la colonisation, les missionnaires, les administrateurs coloniaux et les chercheurs ont « durci » des identités, c'est-à-dire les ont fait passer du stade de l'*en soi* au stade du *pour soi* [...] Edwin Wilmsen, dans *Land filled with flies* (1989), a ainsi mis en cause la représentation du Bushman du Kalahari, en Afrique australe, comme l'éternel chasseur collecteur. Il a montré que les Khoi, les San, les Tswana et les Herero de cette région étaient tous engagés, avant la colonisation, dans une pluralité d'activités économiques : fouissage, chasse, élevage, agriculture, commerce et artisanat et qu'ils entretenaient des rapports étroits les uns avec les autres. C'est seulement avec la pénétration européenne que ce réseau de relations imbriquées a été démembré et a donné naissance à des sociétés et à des cultures qui ont été circonscrites et réifiées par les administrateurs coloniaux. D'une situation syncrétique ont donc émergé, sous l'action de la colonisation et du regard européen, des sociétés, des cultures, des ethnies. » : Jean-Loup Amselle in Jacques Hainard, Roland Kaehr (sous la direction de), *Dire les autres. Réflexions et pratiques ethnologiques*, p. 25. Dans le même ouvrage, Mondher Kilani défend un point de vue très proche : un même modèle ethnique a été élaboré « par des historiens et des anthropologues en Europe au cours du XIXe siècle. Un modèle qui fut appliqué et enrichi, du moins en ce qui concerne l'Afrique du Nord et l'Afrique des Grands Lacs, par des générations d'administrateurs coloniaux, d'historiens et d'ethnologues. Ce modèle ethnique dessine la configuration de deux « ethnies », « races » ou « castes » qui s'opposent et se combattent à l'intérieur d'un espace socio-géographique et historique donné. Partout, il y aurait d'un côté une « race » (ou « ethnie ») dominante et de l'autre une « race » dominée, des conquérants et des conquis, des seigneurs et des serfs, des civilisés et des barbares » : *op. cit.*, p. 32.

⁵⁷ Ceci est évident au vu de l'exposition *La différence* présentée au Musée d'ethnographie de Neuchâtel du 3 juin 1995 au 6 janvier 1996, au Musée Dauphinois de Grenoble du 15 février au 20 septembre 1996, au Musée de la civilisation (Québec) du 5 février au 20 septembre 1997, puis la même année au Musée des A.T.P. à Paris. Si l'objectif était « d'exposer les manières de faire de chacun, ce qui constitue leur identité propre, et en cela leur différence », cette exposition nous donnait d'abord à voir ce que partageaient des groupements humains (les populations urbaines, les paysans du Dauphiné, les Québécois, etc.). La citation est extraite du catalogue du Musée de la civilisation : *La différence*, Québec, Editions Fides et Musée de la civilisation, 1995, p. X. A propos de l'identité, André Green note que la cohésion totalisatrice est indispensable au pouvoir de distinction : Claude Lévi-Strauss (sous la direction de), *L'identité*, Paris, PUF, 1983 & 1987, p. 82.

de lui-même et celui que l'anthropologue essaie d'avoir de ce groupe. Lorsque, selon un principe classificatoire dont Foucault situe la systématisation au XVII^e siècle, un groupe s'auto-identifie en référence à « ce que ne sont pas les autres »⁵⁸, l'altérité est certes bien présente et, dans l'ordre de la connaissance, vient peut-être⁵⁹ avant la croyance (fondée ou non) dans le partage. En revanche, lorsque l'anthropologue va s'employer à étudier ce groupe – projet qui, notons-le, présuppose déjà l'existence du groupe et, partant, la notion du partage –, l'ordre de la connaissance sera inversé : c'est le fait (épistémiquement objectif) du partage de la croyance (ontologiquement subjective)⁶⁰ dans le partage qui se donnera à voir en premier, croyance qu'il faudra expliquer, par exemple en mettant en évidence le jeu subtil de production des différences à l'aide de frontières réelles ou imaginaires tracées vis à vis d'autres groupes⁶¹. Le partage est donc l'objet premier de l'anthropologie : *le partage est son objet*. Par conséquent, prétendre que la différence est l'objet de l'anthropologie, c'est mal poser le problème, c'est s'attacher à l'objet second en négligeant l'objet premier. Lorsque nous pointons des différences, nous *comparons* en fait

⁵⁸ « Il n'existe en lui-même qu'à la limite de ce qui s'en distingue. » : Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 157. J'extrapole à mon propos ce que dit Foucault qui, dans le passage cité, analyse la classification des plantes et des animaux.

⁵⁹ Je dis « peut-être » parce que cette question n'est pas facile à trancher. Quand, aujourd'hui en France, on observe la mise en saillance du voile comme différence radicale qui caractériserait une « communauté » musulmane, qu'est-ce qui est premier : le partage du port du voile par certaines musulmanes, le non-partage de l'absence de voile par ces mêmes musulmanes, le partage de l'absence de voile par d'autres musulmanes et par les non-musulmans, le non-partage du port du voile par ces derniers, etc. ? Cette question mériterait un plus large débat : il s'agit de savoir si la chronologie de la recherche que je propose, d'ordre analytique, recoupe une réalité empirique où la logique du partage précède ontologiquement celle de la différence. J'ai tendance à le penser et Jean-Pierre Warnier paraît aller dans le même sens lorsqu'il écrit : « L'identification individuelle et collective par la culture a pour corollaire la production d'une *altérité* par rapport aux groupes dont la culture est différente. » (*La mondialisation de la culture*, Paris, La Découverte, 1998, p. 10). On sait pourtant qu'au cours des multiples interactions qui constituent la vie sociale, les deux logiques semblent toujours coexister et se renforcer l'une l'autre.

⁶⁰ Sur la distinction entre les entités épistémiquement objectives et ontologiquement subjectives, voir John R. Searle, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 1998, p. 22.

⁶¹ La perspective anthropologique diffère en cela sensiblement du point de vue statistique qui ne définit l'homogénéité d'un groupe « que par rapport à *d'autres groupes* en montrant, pour les variables étudiées, qu'il y a moins de différences à l'intérieur du groupe considéré qu'entre les groupes eux-mêmes » (Michel Novi, « Les difficultés de la vie étudiante : effets d'intégration et effets d'origine », *Les cahiers du S.O.L.I.S.*, n° 2-3, 1996/1997, p. 25).

des modalités différenciées du partage, ce qui fait de l'anthropologie une discipline comparative.

En conclusion de ce chapitre, je résumerai ma position théorique relative à l'anthropologie et à son objet en énumérant les points suivants :

1. Je pars du constat que le partage est une donnée universelle, donc anthropologique, liée aux capacités humaines d'extériorisation de la pensée (par exemple, la transmission, l'apprentissage ou encore le symbolisme qui permet d'envisager une visée commune de la chose). La raison de cette visée commune est probablement génétique⁶² : l'homme est par *nature* un être culturel et social. Dès sa naissance, il ignore l'autosuffisance (l'*autarkeia* aristotélicienne), il est totalement dépendant de son environnement social : sans aide extérieure, le nourrisson meurt. C'est le cas, comme on le sait, d'autres espèces animales mais, chez l'homme, cette dépendance persiste avec une intensité variable tout au long de sa vie et est beaucoup plus étendue que les simples exigences de la survie : en Inde, non seulement le renonçant indien extra-mondain a besoin de la société pour survivre, mais il ne peut être renonçant que dans un temps qui est *défaut* du temps social⁶³. A chaque moment de l'existence humaine, l'intelligibilité du sensible, l'accès à la rationalité, l'explication de ce qui paraît inexplicable – par exemple, la répétition du malheur⁶⁴ ou « les contradictions impossibles à surmonter »⁶⁵ - ne sont rendues possibles que grâce à la circulation

⁶² Selon les termes de Bourdieu, l'homme a pour propriété « biologique » d'être ouvert au monde : *op. cit.*, p. 161.

⁶³ « Même le temps du solitaire n'est que défaut de temps commun, partagé » : Helga Nowotny, *Le temps à soi. Genèse et structuration d'un sentiment du temps*, Paris, Éditions de la M.S.H., 1992, p. 4.

⁶⁴ Sur ce point, voir Mary Douglas, *De la souillure. Études sur la notion de pollution et de tabou*, Paris, Éditions La Découverte, 1992, 194 p. ou Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1977, 332 p.

⁶⁵ Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques* **** *L'homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 562.

permanente de multiples représentations publiques qui se propagent selon des modalités complexes⁶⁶ et qui vont apporter des réponses (croyances, savoirs, idéologies) là où l'homme seul n'en trouve pas. Il n'y a donc pas d'autre moi que le moi social, « le seul qui soit formulable et pensable »⁶⁷, plus ou moins fort selon la qualité du partage – il sera faible en situation d'anomie, fort dans les groupes structurés par exemple par de grandes mémoires organisatrices -, partage qui est lui-même produit de la visée commune.

2. En affirmant qu'une culture diffère d'une autre, on affirme du même coup qu'à l'intérieur de chacune d'entre elles ses membres partagent (ou croient partager⁶⁸) ce qui les différencie mutuellement. Toute proposition véhiculant la thèse de la différence entre deux groupes présuppose l'existence d'une forme de partage au sein de chacun de ces groupes⁶⁹. Le partage (réel ou imaginaire) précède la différence (réelle ou imaginaire) ou, plutôt, il est toujours l'événement originel dans tout processus de construction d'une identité sociale ou culturelle⁷⁰.
3. Pour distinguer les deux dimensions de ce processus (le partage et la différence), on conviendra que la première relève de l'anthropologie, la seconde de l'ethnologie. La

⁶⁶ Les représentations mentales qui deviennent des représentations publiques sont probablement celles qui satisfont à cette exigence de compréhension du monde. Ce n'est cependant pas la seule explication : il est possible qu'entre également en compte le degré d'adéquation entre la structure des représentations publiques et les structures mentales, qui fera que ces représentations seront plus ou moins mémorisables.

⁶⁷ Marc Augé, *Un ethnologue dans le métro*, Paris, Hachette, 1986, p. 70. L'homme, dit Marx, est « un animal qui ne peut s'individualiser qu'en société » (cité in Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, p. 198).

⁶⁸ Dans ce cas, ils partagent au moins cette croyance.

⁶⁹ En cela, comme le note Louis Dumont, une vue comparative d'une société quelconque « est nécessairement holiste » : *op. cit.*, p. 199.

⁷⁰ L'identité individuelle (l'individualité), elle-même articulée à ce processus, relève d'une analyse plus complexe : « Un homme qui ne grandirait pas dans le cadre d'une société humaine ne parviendrait jamais à ce type d'individualité, pas plus qu'un animal. Seul le long et difficile ciselage de ses fonctions psychiques par le rapport avec les autres confère à sa commande de son comportement la forme unique caractéristique de l'individualité spécifiquement humaine. Seul le modelage social fait que se développent aussi chez l'individu, dans le cadre de caractères typiquement sociaux, les traits et les comportements par lesquels l'individu se distingue de tous les autres représentants de sa société. *La société n'est pas seulement le facteur de catégorisation et d'uniformisation, elle est aussi le facteur d'individualisation* » (N. Elias, *op. cit.*, p. 103).

vocation de l'ethnologie est par conséquent de s'appliquer à l'étude de l'objet second de l'anthropologie : la différence (j'insiste à nouveau : que les différences soient objectives ou subjectives).

4. Il s'ensuit qu'il n'y a pas deux étapes successives (ethnologie puis anthropologie) mais deux modes d'analyse qui, bien que parfaitement distincts, sont inévitablement utilisés simultanément : si on caractérise un groupe par ce qui le différencie d'un autre groupe (ethnologie), du même coup on le définit par le partage de cette différence par les membres de ce groupe (anthropologie). Par souci d'économie conceptuelle, j'éviterai de multiplier les notions⁷¹ et je conserverai le terme d'ethnographie pour rendre compte de la « simple » description d'une réalité sociale ou culturelle, description entreprise préalablement à toute tentative de théorisation et avec toutes les limites (et les réserves) épistémologiques inhérentes à tout projet descriptif du réel.
5. L'anthropologie, telle que je la définis, peut être générale ou locale. L'anthropologie générale a pour objet ce qui est partagé par *tous* les hommes. L'anthropologie locale a pour objet ce qui est partagé par les membres d'*un* groupe.
6. En insistant sur le partage comme objet de l'anthropologie, je ne veux pas réduire ce dernier à la mise en évidence de l'unité de l'homme, constat général et trivial même s'il n'est jamais inutile, régulièrement, de rappeler sa vérité ontologique. Le partage, c'est justement ce qui ne relève pas du truisme, ce qui n'est pas évident⁷² et qui, pourtant, nous permet de dire dans le cadre d'une anthropologie générale, « voilà une pratique

⁷¹ En suivant ma logique, j'aurais pu dire que le travail de terrain se déploie toujours selon deux modalités : l'ethnographie, qui consiste à observer et décrire les différences ; l'anthropographie, dont la finalité est d'observer et décrire le partage.

⁷² A propos de la conception universaliste de l'identité humaine et contre l'attitude ethnocentriste qui déduit l'universel d'un particulier, Todorov note ceci : « l'universel est l'horizon d'entente entre *deux* particuliers ; on ne l'atteindra peut-être jamais, mais on a néanmoins besoin de le postuler pour rendre intelligibles les particuliers existants » : Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989, p. 34.

spécifiquement humaine » (par exemple, la symbolisation) ou, dans le cadre d'une anthropologie locale, « ici, nous avons bien affaire à une culture spécifique » (par exemple, le discours sur la sorcellerie dans le Bocage ou la culture supportériste qui se manifeste autour de l'OM)⁷³. Non seulement l'existence du partage doit, lors de chaque enquête, être attestée, mais sa nature, toujours singulière, doit à chaque fois être définie aussi précisément que possible.

7. Contre toute conception substantialiste ou essentialiste de la culture ou de la société, ou encore par prudence vis à vis de toute hypothèse d'un holisme culturel, il faut : (i) noter que le partage est toujours en train de se faire – et de se défaire – dans le cadre des multiples interactions qui tissent ce que l'on appelle précisément la vie sociale. Au sens strict, un individu ne « reçoit » jamais une culture, il s'associe au partage d'une culture que, par cette association même, il modifie en l'augmentant – enrichissement ou appauvrissement - de ses apports propres⁷⁴. Pas plus la notion de partage que celle de différence ne doivent suggérer une conception essentialiste de la culture, de la société ou de l'identité. Partage et différence relèvent d'un processus dialogique, d'un jeu jamais terminé où les frontières qui distinguent « nous » des « autres » sont généralement d'une grande labilité. C'est toujours un mouvement, un processus dont s'efforce de rendre compte l'anthropologue : il est un guetteur au point de passage où les sociétés se font et se défont, où le lien social se noue et se dénoue, où la culture s'institue et se désagrège, où le collectif se fonde ou se délite. (ii) concevoir l'objet de

⁷³ Christian Bromberger (collab. Alain Hayot, Jean-Marc Mariottini), *Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Paris, Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 1995, 406 p.

⁷⁴ On pourrait expliquer cela en prenant au pied de la lettre la célèbre boutade de Marx (celui des *Brothers*). « Je n'accepterai jamais d'adhérer à un club qui m'admettrait comme membre », disait Groucho. Il ne croyait peut-être pas si bien dire : si, en réalité, nous n'adhérons *jamais* à un groupe qui nous a accepté comme membre, c'est parce que le groupe dans lequel nous entrons, par le fait même de notre adhésion, par le nouveau partage que celle-ci implique, n'est plus *exactement* le même que celui qui nous a admis.

l'anthropologie, de manière indissociable, comme le partage *et* la conscience du partage, ce qui fait toute la différence entre l'homme et les ordinateurs : ces machines peuvent partager des données mais, bien sûr, ne peuvent en avoir conscience. Le partage des fictions du partage est, par exemple, une forme de conscience (erronée, mais qui a son efficace)⁷⁵ du partage.

8. Définir l'anthropologie comme l'étude des façons d'être au monde (des manières d'« être là »), matérielles et idéelles, des individus, dès lors que ceux-ci considèrent qu'ils partagent entre eux ces manières « d'être là », a des implications méthodologiques : (i) cette définition légitime la spécificité méthodologique de la discipline : l'enquête, le terrain, l'observation participante consistent précisément pour le chercheur à se mettre en situation de partage avec ceux qu'il étudie ; (ii) si l'on admet que le projet spécifique de l'anthropologie est la mise en évidence du partage, il suffit d'attester cela entre deux ou trois individus pour que la recherche s'inscrive dans le champ de cette discipline. Il n'est donc pas nécessaire de travailler sur des groupes de grande taille et, encore moins, de s'adonner à la religion de l'effectif – effet de l'emprise qu'exerce encore parfois la sociologie positiviste sur l'anthropologie – que l'on peut considérer soit comme une aporie⁷⁶ soit comme une illusion épistémologique

⁷⁵ Par exemple, ce que l'on a appelé le Grand partage Eux/Nous (notion qui réunit à la fois l'idée d'une division et d'une mise en commun) : « Eux » sont ceux avec qui nous ne partageons rien ou si peu, « Nous » renvoie à ce groupe au sein duquel des individus - dont je fais partie - considèrent qu'ils ont beaucoup de caractères en commun. Or, même si l'on part du postulat qu'au fond nous ne partageons pas grand chose, y compris à l'intérieur de cet ensemble désigné par le pronom personnel « Nous », le fait que les membres d'un groupe croient qu'ils partagent quelque chose – comme d'ailleurs le fait qu'ils croient ne rien partager avec « Eux » -, est déjà une forme attestée de partage.

⁷⁶ Elle s'enferme dans la même impasse logique que le célèbre paradoxe du *sorite* : à partir de quel moment une accumulation de grains de blé devient-elle un tas ? Ou encore : retirer un grain de blé d'un tas de blé ne change pas sa nature de tas (son état d'« être-tas ») et pourtant, si je retire un grain après l'autre de ce tas, il y a bien un moment – mais lequel ? – où je ne pourrai plus considérer que le tas existe (état de « non-tas »). Toute tentative de définition théorique de la société en termes numériques ou quantitatifs est confrontée à la même difficulté : quand commence-t-elle, quand cesse-t-elle d'exister ? Ma propre définition (en termes qualitatifs) fait l'économie de cette aporie : qu'est-ce qui constitue la société ? Ma réponse est : le partage. Dès qu'il y a un partage, l'anthropologue est à son affaire : peu importe la taille du groupe considéré. Pour une discussion du paradoxe du *sorite*, voir W.V. Quine, *Quiddités. Dictionnaire philosophique par intermittence*, Paris, Seuil, 1992, p. 235-236.

majeure, irréaliste et improductive : il est déjà suffisamment difficile d'attester la réalité du partage au sein d'un petit groupe d'individus (j'expliquerai pourquoi dans la deuxième partie) sans, en plus, s'abîmer dans une fuite en avant consistant à fonder illusoirement la scientificité de sa démarche sur la taille et la « représentativité » d'un échantillon⁷⁷. Bien au contraire, en procédant ainsi, on se condamne à la superficialité ou à la trivialité des observations⁷⁸ et on crée des conditions où ne peuvent que se multiplier les erreurs d'analyse et d'interprétation. Pour l'anthropologue, le partage réel dans un groupe entre quelques personnes seulement présente autant d'intérêt que dans un groupe à effectif plus grand. Il y a là une autre bonne raison au refus de se laisser enfermer dans l'opposition individu *vs* collectif, toujours très réductrice : si on admet que l'objet premier est le partage, son apparition (ou sa disparition) peuvent tout aussi bien être étudiées lorsqu'on considère le passage de l'individu au collectif que lorsqu'on s'attache à comprendre comment un partage déjà attesté au niveau d'un groupe restreint peut s'étendre à un groupe plus large.

9. La problématique du partage (c'est-à-dire le fait que des individus puissent avoir ou s'imaginer avoir des traits communs) ne doit jamais masquer le fait massif de la singularité⁷⁹. Certes, (mais que fais-je d'autre qu'enfoncer à nouveau des portes

⁷⁷ Pour l'avoir enseignée pendant dix ans à mes étudiants, je ne conteste évidemment pas l'intérêt *technique* de la statistique.

⁷⁸ On peut songer à « l'homme moyen » de Quetelet, invention d'ordre tératologique selon Claude Javeau (« De l'homme moyen à la moyenne des hommes : l'illusion statistique dans les sciences sociales » in Vincent de Coorebyter, *Rhétoriques de la science*, Paris, PUF, 1994, p. 53), pur produit de l'exaltation des fréquences dominantes largement véhiculé par les « doxosophes » et les zélotes de la quantification ou, dans un registre moins contesté mais tout aussi insignifiant – au sens littéral du terme – la simple paraphrase, souvent habillée de périphrases, de ce que le social donne spontanément à voir.

⁷⁹ « ... dans les sociétés modernes, les individus n'appartiennent pas à des groupes. Toute identification d'un individu à un groupe soulève des problèmes qu'ont connus, en leur temps, les nazis quand ils ont voulu repérer les Juifs : « demi-Juifs », « quart-de-Juifs », convertis, etc. La société moderne n'est pas formée de groupes mais d'individus dont les rôles et les références sont multiples et qui, suivant les situations sociales et les circonstances historiques, choisissent, en fonction de leur passé individuel et collectif, une forme d'appartenance et d'identité susceptible d'être remise en question. Une politique de représentation politique des communautés ou des minorités ne pourrait que limiter la liberté des individus, cristalliser des appartenances à des groupes créés ou entretenus par la législation, alors que les sociétés modernes sont

ouvertes ?), l'échange est permanent entre l'individu et la société, le premier évolue dans des cadres sociaux qu'il contribue à créer et qui exercent des effets sur chaque instant (toutes ses actions et toutes ses pensées) de sa vie. Mais, s'il y a des *intimations* du social, il ne faut jamais sous-estimer les *impératifs* bio-psychologiques⁸⁰ : ceux-ci, jamais assoupis, assurent, tout au long d'une vie, le maintien de la singularité de chaque individu⁸¹.

10. En résumé, l'anthropologie a pour objet l'émergence et le délitement du partage. Dans cette tentative de définition de l'objet de la discipline – ou plutôt, dans cette tentative de rediscipliner l'anthropologie, de lui donner une nouvelle identité disciplinaire après que son objet initial (les sociétés lointaines) se soit évanoui - je n'ai aucune prétention nomologique mais, beaucoup plus modestement, le souci de me doter d'une lanterne pour éclairer mon cheminement d'anthropologue ou, plus généralement, l'exercice du métier d'enseignant-chercheur. Si cette définition peut être utile à d'autres, tant mieux ; si ce n'est pas le cas, son seul mérite est de *me* permettre d'avoir enfin une réponse à la question (naïve ?) que tout anthropologue, me semble-t-il, doit se poser : qu'est-ce que je cherche ?

fondées sur la mobilité des hommes, de leurs références et de leurs identités » : Dominique Schnapper in J. Hainard, R. Kaehr, *op. cit.*, p. 144.

⁸⁰ Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1969 & 1992, p. 41

⁸¹ On peut se référer à l'individu de deux manières : la première prend acte de la primauté de l'individu en tant que donnée empirique, échantillon indivisible de l'espèce humaine ; la seconde fait de l'individu la valeur suprême – il est considéré comme un être moral, indépendant et autonome - et relève de l'idéologie individualiste (L. Dumont, *op. cit.*, p. 264). Sauf incidemment, cette idéologie n'est pas l'objet de mon propos ici et, pour éviter toute confusion, j'opposerai généralement au holisme non pas l'individualisme mais l'atomisme.

DEUXIEME PARTIE : FICTIONS DU PARTAGE ?

Introduction

Comment établir la réalité du partage ? Il ne se donne pas spontanément à voir⁸², on ne peut que l'interpréter (interprétation qui n'exclut pas la fiction) à partir de données, d'observations qui sont le produit de l'enquête ethnographique. Cette interprétation passe toujours par l'utilisation de concepts. Certains d'entre eux sont relativement bien maîtrisés, d'autres le sont moins. Les quatre chapitres de cette seconde partie sont consacrés à tout le dispositif discursif qui, en sciences humaines et sociales et, plus particulièrement, en anthropologie, nous permet de rendre compte du partage et, peut-être, d'en nourrir des fictions.

Dans le chapitre III, je fais quelques remarques générales sur l'héritage conceptuel dans notre discipline et je montre qu'une grande partie de cet héritage a une portée rhétorique. En fait, rares sont les disciplines qui peuvent se passer de rhétorique mais elle est particulièrement prégnante dans les sciences humaines et sociales. Si tel est le cas, cela tient à la difficulté d'établir des faits et de les interpréter, problème récurrent dans toutes les disciplines herméneutiques. Plus précisément, la dimension rhétorique des concepts nous est indispensable pour deux raisons : (i) nous recourons en permanence à ce que j'appelle des inductions faibles, que nous tentons de renforcer par des figures du discours ;

⁸² A propos du lien social, François Dosse note que « le savoir des sciences sociales est encore très mal armé pour aborder cette question centrale qui est toujours restée le non-dit, l'implicite de toute analyse du social. » : *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, Paris, La Découverte, 1995, p. 120. Arlette Farge pose le problème à peu près dans les mêmes termes. Constatant qu'une sorte de consensus tacite sur la notion de « cultures partagées » s'est substituée au grand débat intellectuel sur la culture populaire, elle ajoute : « peu de monde se demande à l'heure actuelle comment se sont effectivement opérés les partages, et s'il ne serait pas temps de repenser la question de leurs configurations. » : *Le goût de l'archive*, Paris, Seuil, 1989, p. 58.

(ii) paradoxalement, notre discipline, qui est une science de l'esprit, a une pratique massivement béhavioriste, difficulté que, là encore, nous tentons de contourner en jouant sur l'expressivité des concepts. Je développerai ces arguments dans le chapitre IV.

Dans le chapitre V, je continue l'analyse de la place et du rôle de la rhétorique dans le discours savant en revenant sur les difficultés d'interprétation ou de traduction des faits dans nos disciplines. En fait, je reprends sous un angle différent la discussion de la validité des généralisations, déjà engagée dans le chapitre IV. Celles-ci sont souvent des fictions qui sont au principe même des rhétoriques holistes dont je propose une définition. Ces notions et concepts sont supposés signifier le partage, souvent indûment, mais, sous certaines conditions, il arrive que ces rhétoriques holistes rendent compte d'un partage réel. J'aborde rapidement la thèse suivante, qui sera explorée plus systématiquement dans la troisième partie, mais dans une autre perspective qui est celle du discours de sens commun (ou, si l'on préfère notre jargon, du point de vue *emic*) : si la rhétorique entretient les fictions du partage, il arrive parfois qu'elle autorise et ontologise le partage des fictions.

Dans le chapitre VI, j'évoque le tournant que prennent actuellement les sciences humaines en réaction aux généralisations indues ou superficielles : un vaste mouvement de réhabilitation du singulier touche l'ensemble de nos disciplines. Assurément salubre, ce mouvement n'est pas sans danger : à trop s'attacher à la singularité, on risque de céder du terrain aux représentants de l'éliminativisme qui s'emploient à se débarrasser du sujet, considéré comme un usurpateur, au profit de la myriade de « machines macromoléculaires » singulières dont chaque être humain est constitué. Je ne cherche ni à surestimer ni à sous-estimer l'importance de ces assauts qui viennent à la fois d'une partie des neurosciences et de certains courants de la philosophie de l'esprit : je pose simplement

le problème, dans le but d'encourager les anthropologues à investir vigoureusement ces champs disciplinaires s'ils veulent continuer à montrer que leur propre perspective est indispensable à la connaissance de l'homme.

CHAPITRE III

L'héritage conceptuel en anthropologie

« Nous avons nombre d'expériences que nous appelons « voir le soleil ». Mais ce que nous désirons savoir c'est la *ressemblance*, s'il en est, entre le soleil et « voir le soleil », car ce n'est que dans la mesure où il y a ressemblance que ce dernier peut être une source de connaissance concernant le premier » (Bertrand Russell, *Signification et vérité*, Paris, Flammarion, 1969, p. 133).

« Ce n'est pas le soleil qui est responsable de l'aveuglement de la chouette » (John Duns Scot)⁸³.

Les concepts

Un concept n'est ni vrai ni faux, seules les propositions peuvent l'être, à condition que les concepts qu'elles enchaînent aient un référent. Pour qu'une proposition (en anthropologie ou ailleurs) soit vraie et fausse, il faut donc au minimum que les concepts satisfassent à cette condition. Ce n'est pas toujours le cas : il existe de nombreux concepts sans référents. Un concept comprend nécessairement l'idée d'une certaine propriété. Rien ne m'empêche de former le concept d'une humanité au sein de laquelle les esprits-cerveaux de tous les individus seraient strictement identiques et où ces individus, de la naissance à la mort, partageraient exactement le même vécu. Ce concept d'humanité comprendrait alors nécessairement la propriété suivante : partage parfait des états mentaux⁸⁴. Je peux former ce concept, mais il n'aura pas de référent dans la réalité extralinguistique. J'aurai alors forgé un *vrai* concept, pratique s'il peut m'aider à poser un problème (par exemple, évaluer les écarts entre la réalité et ce partage idéal), mais on ne pourra dire de lui ni qu'il est vrai, ni qu'il est faux. Cet exemple permet de toucher du doigt

⁸³ Cité in Pierre Alféri, *Guillaume d'Ockham le singulier*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1989, p. 75

⁸⁴ Je ne fais, ici, qu'adapter l'hypothèse de Tarde relative à la « socialité absolue et parfaite » : elle consisterait « en une vie urbaine si intense, que la transmission à tous les cerveaux de la cité d'une bonne idée apparue quelque part au sein de l'un d'eux y serait instantanée. » : Gabriel de Tarde, *Les lois de l'imitation*, Paris, Kimé, 1993, p. 76.

une autre difficulté propre à l'ensemble des sciences humaines et sociales : nous ne travaillons jamais sur des caractéristiques du monde qui lui sont intrinsèques, au sens où elles existent indépendamment de tout observateur, mais sur des caractéristiques toujours relatives à l'observateur et, plus généralement, aux êtres humains. Ceci a comme conséquence que le référent peut être l'objet d'une infinité de points de vue : qu'est-ce qui m'empêche de croire que cette pipe, sur ma table, n'est pas une pipe⁸⁵ ? En réalité, beaucoup de choses m'en empêchent, point sur lequel je reviendrai plus loin⁸⁶. Quoi qu'il en soit, la pipe n'a pas le même statut ontologique que, par exemple, la montagne que l'on appelle Everest ou Chomolungma : cette montagne continuera d'exister lorsque l'humanité aura disparu ; la pipe n'existe que parce qu'il y a actuellement dans l'univers des êtres disposés à la considérer comme une pipe (ils l'ont d'ailleurs fabriquée dans cette intention)⁸⁷. Les écrits purement factuels de l'anthropologie utilisent des termes qui renvoient à des objets similaires, dont les caractéristiques ne sont pas intrinsèques au monde, ce qui peut rendre incertain, sans pour autant le faire disparaître, le référent de ces termes. En fait, ces caractéristiques ne sont pas indépendantes de l'existence des humains,

⁸⁵ J'ai la liberté de lui donner n'importe quelle signification car, en réalité, aucune personne au monde n'a le moindre pouvoir sur mon vocabulaire : sur ce point, voir Charles Taylor, *La liberté des modernes*, Paris, PUF, 1997, p. 37. Cf. Locke : « chacun a une si inviolable liberté de faire signifier aux mots telles idées qu'il veut » : *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, III, II, 8, Paris, Vrin, 1972, p. 327.

⁸⁶ *Infra*, p. 171-172.

⁸⁷ Un objet a une certaine masse : c'est une caractéristique intrinsèque de l'objet, qui restera vraie même si l'humanité tout entière disparaît de la planète ; que cet objet soit, par exemple, une pipe est une caractéristique relative aux observateurs : certains, comme Magritte, peuvent penser que ce n'est pas une pipe... (ce qui ne signifie pas pour autant que, dans la réalité sociale, la pipe n'est pas une pipe). Je m'inspire ici de Searle (qui parle de baignoire et non de pipe !) dans *La redécouverte de l'esprit*, *op. cit.*, p. 15-16. Par souci d'honnêteté envers le peintre, je précise que Magritte, en fait, ne dit pas ce que je lui fais dire pour les besoins de ma cause : il ne prétend pas que l'objet « pipe » n'est pas une pipe mais que le dessin la représentant n'en est pas une. C'est en tout cas l'interprétation habituelle que l'on fait de son tableau. Cette interprétation est qualifiée par Foucault de « bête et simple » car si l'on considère la phrase « Ceci n'est pas une pipe », on peut observer que le mot « pipe » (fait d'un peu d'encre ou de peinture) n'est, lui-même, pas une pipe. Par conséquent la phrase « Ceci n'est pas une pipe » ne peut pas dire ce qu'on veut lui faire dire dans l'explication « bête et simple ». On peut jouer à ce jeu longtemps, mais ce qui me paraît important c'est que le tableau de Magritte montre que l'on peut délibérément casser ce que Foucault appelle une « habitude de langage » ou, plus généralement, une habitude de représentation ou de désignation (Michel Foucault, *Ceci n'est pas une pipe*, Paris, Fata Morgana, 1973, p. 18). Je sais gré à Richard Pottier de m'avoir aidé, par ses remarques stimulantes, à approfondir ma réflexion sur cette célèbre pipe qui n'en est pas une.

mais, en même temps, la réalité physique incontestable des objets désignés (ils ont une masse, une étendue) facilite une dénomination consensuelle. Au vu d'une pipe dans une société où l'on fume la pipe, très peu de gens, sauf quelques peintres ou quelques poètes, prétendront que la pipe n'est pas une pipe. Le plus souvent, dans ces cas là, le terme a une relation directe à la chose, comme l'étiquette qui, collée sur la bouteille, désigne un contenu. Mais, en anthropologie, l'aspect problématique du référent s'accroît quand on observe, comme le fait Geertz⁸⁸, que les écrits purement factuels – du type : ceci-est-une-pipe – sont rares, excepté dans le simple compte rendu de terrain. La plupart des concepts que nous utilisons ne renvoient pas à des objets qui ont une existence physique (une masse, une étendue) mais à des choses abstraites, difficilement définissables : sacrifice, culture⁸⁹, mémoire collective, identité culturelle, etc. Ces termes associent une fonction expressive (la signification que je leur donne et, également, celle qu'ils auront chez les collègues qui les utiliseront) à une supposée fonction désignative. Ils sont donc entachés de nos opinions (*doxa*) et n'autorisent pas une véritable connaissance (*épistémè*). Cette caractéristique des concepts et des notions que nous utilisons est volontiers méconnue car, spontanément, nous croyons à la dimension désignative des termes que nous utilisons (nous avons besoin d'y croire sans quoi la communication entre anthropologues serait impossible).

De ces quelques remarques, on peut conclure qu'en anthropologie, science encore en devenir⁹⁰, la plupart des concepts et notions utilisés ne sont pas stabilisés⁹¹ et la question du

⁸⁸ C. Geertz, *op. cit.*, p. 139-140.

⁸⁹ « On peut reconnaître l'expertise des anthropologues en matière de culture et cependant nier qu'ils savent (ou se soucient de savoir) quels types de choses culturelles existent réellement. » : D. Sperber, *La contagion des idées*, *op. cit.*, p. 27.

⁹⁰ L. Dumont, *op. cit.*, p. 16.

⁹¹ Pour un aperçu historique des problèmes (imprécision, ambiguïté, impropriété, etc.) de nomination et de labellisation (tribu, caste, primitifs, « peuple indigène », etc.) des groupes étudiés par les ethnologues, voir André Beteille, « The Idea of Indigenous People », *Current Anthropology*, V. 39, n° 2, avril 1998, p. 187-191.

réfèrent des concepts est souvent floue⁹², ou négligée. Pourtant, les propositions qui enchaînent ces concepts – en particulier lorsqu’il s’agit de description – prétendent à la vérifiabilité. Prétention que l’on peut juger exorbitante, car la précision et la valeur informative des concepts et des propositions dépendent étroitement de la précision et de la valeur de la théorie générale dont ces concepts et propositions utilisent le langage⁹³. Ceci rend le statut des concepts anthropologiques encore plus incertain puisque, dans notre discipline, nous ne disposons pas d’une théorie générale, précise et structurée, mais de multiples théories concurrentes. Il n’y a pas un paradigme unique, même pas de paradigme dominant, pas de changement de paradigme, pas de révolution scientifique car les paradigmes rivaux ne parviennent pas à s’éliminer : plusieurs « sciences » jugées « normales » coexistent, souvent conflictuellement – ainsi que tous les concepts qu’elles utilisent⁹⁴, chargés voire saturés sémantiquement des multiples significations véhiculées par les différentes théories sédimentées dans la terminologie - mais sans que l’une d’entre elles soit capable d’invalider les autres et d’obliger ainsi la communauté des chercheurs à les abandonner, comme a pu le faire par exemple la théorie einsteinienne lorsqu’elle a ruiné la théorie de l’électromagnétisme de Maxwell⁹⁵. Les théories s’accumulent, signe de leur impuissance à produire un savoir cumulatif. Nos disciplines deviennent alors le terrain de prédilection de pratiques érudites qui visent moins à étayer une véritable connaissance

⁹² La description en anthropologie, note Laburthe-Tolra, mélange d’interprétation et d’explication, est un énoncé qui vise un objet *supposé* existant, objet qui en outre ne peut être « que le phénomène de la chose » : *op. cit.*, p. 61.

⁹³ Alan F. Chalmers, *Qu’est-ce que la science ? Récents développements en philosophie des sciences : Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend*, Paris, La Découverte, 1987, p. 132. Chalmers donne l’exemple suivant : le concept de démocratie a une signification moins précise que le concept newtonien de masse car le premier apparaît dans des théories « notoirement vagues et diverses » alors que le second joue un rôle bien spécifique dans la théorie de la mécanique newtonienne.

⁹⁴ « Je pense que nous autres anthropologues sommes semblables aux astronomes ptolémaïques médiévaux ; nous passons notre temps à essayer d’ajuster les faits du monde objectif à un cadre de concepts qui ont été développés *a priori* au lieu de l’être à partir de l’observation. » : Edmund R. Leach, *Critique de l’anthropologie*, Paris, PUF, 1968, p. 52. Sur le caractère mortel des concepts dans une science normale, voir Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1934, p. 139.

⁹⁵ A. F. Chalmers, *op. cit.*, p. 159.

scientifique qu'à réitérer sous des formes qui se veulent à chaque fois originales – on déclare alors vouloir « relire » ou « revisiter » - l'énumération des innombrables théories produites depuis que les hommes s'efforcent de se penser en société⁹⁶. L'absence de sanction expérimentale à la mise en circulation des concepts fait que celle-ci n'a pas d'autres limites que la critique – heureusement féroce, excepté quand elle obéit à une logique de réseaux ou de chapelles – exercée par les pairs. C'est la raison pour laquelle de nombreux chercheurs considèrent que les sciences humaines et sociales n'ont de la science que le nom. La sociologie, soutient Chalmers, ne parvient pas « à mettre sur pied un programme cohérent permettant de guider une recherche future », ce qui lui interdit d'accéder au rang de science⁹⁷. La pré-science immature, selon Kuhn⁹⁸, se caractérise par la discussion et la remise en cause permanente de ses fondements, ce qui rend impossible un travail spécialisé et cumulatif. Il est révélateur du caractère immature de notre discipline que certains anthropologues se préoccupent encore, peut-être à juste titre, de fonder ou refonder l'anthropologie. On a là un des critères essentiels qui fondent l'opposition classique entre les sciences dures et les sciences dites molles que, suivant sur ce point Latour, je préfère appeler sciences souples⁹⁹.

Il est donc vain de vouloir jouer à l'intégriste des concepts dans nos disciplines où les référents sont souvent indéterminés et les théories toujours vagues et diverses. Nous n'avons pas mis la main sur « le « bon » lexique pour retrouver le rapport idyllique entre

⁹⁶ « Ce qu'il y a de déprimant dans l'ethnologie, c'est que, chaque fois que l'on aborde une question, il faut faire la recension de toutes les inepties qui ont été écrites à son sujet par autant de Trissotin en toge, alors que dans les sciences vraies une seule expérience concluante abolit tous les errements précédents. » : Luc De Heusch, *Mémoire, mon beau navire*, Arles, Actes Sud, 1998, p. 119.

⁹⁷ A. F. Chalmers, *op. cit.*, p. 135 et 152.

⁹⁸ Thomas S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983, 285 p.

⁹⁹ Bruno Latour, *Le métier de chercheur. Regard d'un anthropologue*, Paris, INRA, 1995, p. 66.

les noms et les objets »¹⁰⁰. Je prends un exemple chez un sociologue qui, pourtant, s'emploie à parfaitement maîtriser ses concepts et revendique un label scientifique pour sa discipline. Je le cite : « L'insécurité objective fonde une insécurité subjective généralisée qui affecte aujourd'hui, au cœur d'une économie hautement développée, l'ensemble des travailleurs et même ceux qui ne sont pas ou pas encore directement frappés. Cette sorte de « mentalité collective » (*j'emploie cette expression, bien que je ne l'aime pas beaucoup, pour me faire comprendre*), commune à toute l'époque, est au principe de la démoralisation et de la démobilisation ... »¹⁰¹. On a là une excellente illustration de la difficulté que les chercheurs éprouvent à rendre compte d'un phénomène social – qui, en l'occurrence, relève du partage supposé de représentations - sans passer par des formes rhétoriques, même lorsqu'ils ne les apprécient guère. Un autre exemple encore : « Le populaire, pour les historiens et les ethnologues français, a *souvent* désigné un socle commun, une culture *assez largement* partagée et difficile à repérer car elle est peu explicite, souterraine *sans doute*, illégitime *peut-être*, mais formant, *un peu* à la manière de nos cultures de masse, *une sorte* de plasma majoritaire. »¹⁰² Voilà un superbe exercice de rhétorique où l'auteur s'emploie à dire quelque chose – qui est de nouveau relatif au partage – sans vraiment le dire : *souvent, assez largement, sans doute, un peu, une sorte*, autant d'approximations nécessaires pour faire accepter une définition du populaire qui, elle-même, reste extrêmement vague. « Pour nous faire comprendre », c'est-à-dire en fait pour persuader, pour convaincre, ou encore pour laisser une certaine liberté à l'interprétation du lecteur, explicitement comme Bourdieu ou, le plus souvent, implicitement comme Fabre, nous faisons appel, avec maintes réserves, à des artifices

¹⁰⁰ J.C. Passeron, *op. cit.*, p. 140.

¹⁰¹ Pierre Bourdieu, *Contre-feux*, Paris, Liber-Raisons d'Agir, 1998, p. 97. Les caractères gras et en italique sont de moi.

¹⁰² D. Fabre in P. Nora, *op. cit.*, p. 62. J'ai ajouté les italiques.

rhétoriques et à des concepts non univoques que nous n'aimons guère ou dont nous percevons difficilement la pertinence ontologique ou, encore, dont la signification semble inépuisable (d'où les phénomènes fréquents de sursémantisation et de surinterprétation).

En résumé, nous avons hérité dans les sciences dites souples d'un vocabulaire souvent daté ou imprécis, de catégories parfois obsolètes, d'une grammaire plus ou moins bonne, c'est-à-dire de tout un dispositif de pensée à l'intérieur duquel nous avons l'habitude de poser nos problèmes. Du point de vue de la recherche, la nocivité possible de cette habitude est indéniable : elle peut être stérilisante, nous empêcher d'intégrer les apports d'autres disciplines, nous enfermer dans des oppositions apparentes (par exemple, individu vs société), restreindre les possibilités d'innovation conceptuelle faute d'un langage approprié. En même temps, il serait stupide de vouloir faire table rase de cet héritage qui, d'une part, constitue l'armature de nos disciplines et, d'autre part, est encore riche de potentialités heuristiques dues à ses qualités expressive et argumentative.

De la prégnance de la rhétorique

La rhétorique est-elle un art du bien dire ou une manipulation ? Il n'y a pas de réponse univoque : la rhétorique est une technologie de persuasion « pour le meilleur ou pour le pire »¹⁰³. Il paraîtrait par conséquent sage et souhaitable d'éviter le risque du pire en se dispensant de tout recours à des formules rhétoriques. Par ailleurs, pour toute discipline exhibant une prétention à la scientificité, on pourrait considérer *a priori* qu'une rhétorique ne sera jamais pertinente puisque l'idéal scientifique est l'« éradication du rhétorique » dans un discours où ne subsisteraient « que des faits, des chiffres, des lois ». Cependant,

¹⁰³ W.V. Quine, *Quiddités*, op. cit., p. 211.

l'histoire montre d'une part que « l'on fait parfois de la bonne science avec de mauvais tropes », d'autre part qu'il existe des « transcendants rhétoriques », véritables embrayeurs du savoir, « qui ne sont pas habillage de la pensée mais sa condition même ». L'enjeu est donc de savoir distinguer entre les rhétoriques heuristiquement nécessaires et celles qui sont des « concessions à la facilité »¹⁰⁴.

Dans la *Poétique*, Aristote définit la rhétorique comme « le langage approprié » (1450 b), Quintilien comme « la science du bien dire »¹⁰⁵, mais elle est plus souvent présentée comme une technique discursive de persuasion, voire de manipulation, avec, dans ce cas, une connotation négative, particulièrement soulignée chez Platon. En effet, cet art de persuader (*Gorgias*, 453a), d'une part est pure sophistique à l'opposé du discours apodictique que doit rechercher le philosophe et, d'autre part, il « permet de donner à ceux qui ne savent pas l'impression qu'ils ont plus de savoir que ceux qui savent » (*Gorgias*, 459c). Nombreux sont ceux qui, suivant Platon, ont plutôt tendance à voir dans la rhétorique un adversaire de la science et de la vérité. Jean-Claude Passeron, par exemple, met en garde contre les métaphores toutes faites ou incontrôlées que le chercheur laisse jouer toutes seules. La métaphore, dit-il, « est trop proche des opérations les plus caractéristiques de l'intellection sociologique pour que ce côtoiement discursif ne risque pas sans cesse de se dégrader en procédé purement rhétorique. »¹⁰⁶. Il ajoute aussitôt que les sciences historiques – comme la sociologie ou l'anthropologie – recourent inévitablement à une langue naturelle - la signification des concepts est souvent très proche

¹⁰⁴ Toutes les citations de ce paragraphe sont empruntées à l'ouvrage publié sous la direction de V. de Coorebyter, *op. cit.*, p. 2-3. Pour une analyse serrée de la rhétorique de description en anthropologie, voir C. Geertz, *op. cit.*, 155 p.

¹⁰⁵ *Institutions oratoires*, II, XV, Garnier, 1865, p. 180, cité in Michel Meyer, *Questions de rhétorique. Langage, raison et séduction*, Paris, Librairie Générale Française, 1993, p. 13.

¹⁰⁶ J.C. Passeron, *op. cit.*, p. 149.

de leur sens courant - qui « met en œuvre la métaphore dans le plus simple des actes sémiologiques. »¹⁰⁷ Par conséquent, la proscription des métaphores que réclament les sociologues est elle-même pure rhétorique. Pierre Bonnaure, pour sa part, invite à user de la métaphore avec discernement, car si elle peut aider à explorer des idées, à les décanter et à les transmettre, elle peut aussi « encourager à la paresse et endormir la vigilance. »¹⁰⁸ Il y a là, déjà, l'idée d'un compromis : il faut composer avec la rhétorique, potentiellement dangereuse, car elle peut avoir des vertus heuristiques. Lesquelles ? Considérons la métaphore : c'est un processus rhétorique, affirme Ricoeur, « par lequel le discours libère le pouvoir que certaines fictions comportent de redécrire la réalité »¹⁰⁹. La métaphore instaure une nouvelle pertinence sémantique, développe la puissance créatrice du langage et libère un pouvoir de référence de second degré « qui est proprement poétique. » La métaphore renvoie toujours à une « constellation complexe de sens », sa dimension intellectuelle n'est pas directement cognitive mais heuristique. C'est le cas, en particulier, des « reliefs métaphoriques » qui ont une grande densité culturelle et une histoire : « Plus ils ont été employés, plus ils sont évidents, et plus on a recours à eux. Comme tout usage les enrichit et les renforce, ils deviennent donateurs au-delà de ce qu'ils montrent dans chaque cas. »¹¹⁰ La métaphore, soutient Francis Affergan, « fait voir ce que les signes référentiels ne peuvent qu'évoquer ou désigner de manière imprécise ou trop abstraite », elle engendre un sens nouveau et, ainsi, « contribue à accroître le capital de connaissance. »¹¹¹ Elle a le pouvoir de « rénover la terminologie » et de « l'arracher à son destin étymologique »¹¹²,

¹⁰⁷ *Op. cit.*, p. 146-147.

¹⁰⁸ Pierre Bonnaure, « De l'usage des métaphores en prospective », *Futuribles*, n° 212, septembre 1996, p. 73.

¹⁰⁹ Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 11.

¹¹⁰ Isabelle Stengers, Judith Schlanger, *Les concepts scientifiques*, Paris, Gallimard, 1991, p. 87-88 et 96-97.

¹¹¹ Francis Affergan, *La pluralité des mondes*, *op. cit.*, p. 44 ; « Textualisation et métaphorisation du discours anthropologique », *Communications*, 58/1994, p. 35.

¹¹² G. Durand, *op. cit.*, p. 484-485.

elle est porteuse d'une extension du sens des mots, d'une innovation sémantique par laquelle une « proximité » inédite entre deux idées est aperçue en dépit de leur « distance » logique.¹¹³ Bien faire les métaphores, disait Aristote, « c'est bien apercevoir les ressemblances » (*Poétique*, 1459 a). La métaphore consiste à « voir comme », pour reprendre une expression du second Wittgenstein, à comparer, établir des analogies, possibiliser des mondes par l'imagination¹¹⁴. C'est parce qu'elle est « le lieu de toutes les ambiguïtés »¹¹⁵ que la rhétorique peut être également le lieu de toutes les compréhensions. La rhétorique au sens que je lui donne ici, c'est l'utilisation intentionnelle (ce qui ne veut pas dire clairement consciente) dans un discours de l'implicite connoté par tout concept ou par toute proposition en vue d'emporter l'assentiment de l'auditeur ou du lecteur : ainsi, certains concepts « prêts à penser » véhiculent implicitement l'idée qu'ils ne sont pas problématiques (parce qu'on les trouve dans les « textes sacrés », parce qu'ils sont régulièrement employés par les pairs) ou encore, implicitement, tirent leur autorité d'analogies ou de métaphores séduisantes (par exemple, mémoire et mémoire collective).

L'ambivalence de la rhétorique explique sans doute sa large diffusion. Même si, idéalement, les théories scientifiques « ne sont pas comme des romans »¹¹⁶ et utilisent des termes qui ont un sens *précis*, cet idéal est rarement atteint, et pas seulement en sciences humaines et sociales. On se tromperait, en effet, en imaginant que le recours à la rhétorique est propre aux disciplines qui ne relèvent pas des sciences exactes. Tout discours a une dimension rhétorique¹¹⁷ et le discours scientifique n'y échappe pas. Bien que la pensée

¹¹³ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 7 et 10.

¹¹⁴ Francis Affergan, *La pluralité des mondes*, *op. cit.*, p. 61.

¹¹⁵ G. Durand, *op. cit.*, p. 491.

¹¹⁶ Alan Sokal, Jean Bricmont, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 189.

¹¹⁷ « Reprocher au discours d'être manipulateur revient en réalité à reprocher au discours d'être. » : M. Meyer, *op. cit.*, p. 45.

métaphorique soit suspecte aux yeux de l'homme de science, il l'utilise pourtant dans les modèles qu'il construit pour rendre compte de son expérience : le modèle atomique de Bohr est une habile métaphore, l'emprunt à l'ingénierie informatique des termes « circuit » ou « connexion » par la neurophysiologie également. De même, encore, quand on dit que la molécule ADN « reconnaît » un ARN messager. Dans tous ces cas, les scientifiques métaphorisent. Il faut déduire de ces quelques exemples qu'il est impossible d'opposer rigoureusement deux attitudes, « l'une dominée par la métaphore, le merveilleux, la poésie, l'autre de rationalité pure. »¹¹⁸

Dans les disciplines connexes de l'anthropologie, l'usage de la rhétorique est monnaie courante. En démographie, dès qu'il est question de migration internationale, les métaphores abondent : elles sont généralement « d'ordre météorologique ou hydraulique : les basses pressions sont soumises à l'irruption des hautes pressions, deux vases communicants se remplissent inéluctablement par déversement de l'un dans l'autre. On a craint l'invasion allemande, puis celle d'Afrique de Nord. On s'oriente vers une peur de l'Afrique noire. »¹¹⁹

En sociologie, les métaphores biologiques ou médicales prolifèrent (la métaphore de la cellule, de l'organisme (social), du *cocoon*, le corps social, son intelligence, sa reproduction, ses troubles, ses hypostases et ses métamorphoses, etc.), de même que les métaphores physiques (hystérésis, entropie, sédimentation, sociétés chaudes et froides, forces et strates sociales, trou noir, etc.). Dans cette discipline, note Bernard Lahire, les

¹¹⁸ Jacques Hochmann, « *La pensée métaphorique* » in Jacques Hochmann, Marc Jeannerod Marc, *Esprit, où es-tu ? Psychanalyse et neurosciences*, Paris, Odile Jacob, 1991 & 1996, p. 136.

¹¹⁹ Hervé Le Bras, « *Les impossibles en démographie* », *Pour la science*, n° 224, juin 1996, p. 10.

métaphores du « stockage » sont largement répandues, du « magasin des images auditives » ou du « réservoir » de Bergson aux métaphores du corps comme « dépôt » chez Bourdieu, en passant par la « réserve d'expériences » de Schütz.¹²⁰ Lahire pointe également l'effet rhétorique des couples d'opposés dans les textes de Bourdieu, où l'argumentation s'organise autour d'une série d'oxymorons : « stratégies inconscientes », « intentionnalité sans intention », « finalité sans fin », « improvisation réglée », etc., autant de « contorsions théoriques » et de « torsions sémantiques »¹²¹ qui permettent de corriger chaque mot par son contraire. Évoquant la notion de « dispositions » chez Bourdieu – celles-ci ne sont jamais observées mais supposées être au principe des pratiques observées – Lahire note encore que ce terme est au service d'une « rhétorique théorique » qui, par ailleurs, n'aide pas nécessairement à la compréhension des pratiques sociales¹²². Bourdieu lui-même lie, pour une part, la force relative des propositions à prétention scientifique à l'efficacité symbolique des stratégies rhétoriques de ceux qui les défendent¹²³.

En histoire, note Paul Veyne, on se sert « sans cesse de métaphores et de raisonnements par analogie, ce qu'il est impossible et inutile d'éviter : il suffit de n'être pas dupe. »¹²⁴ En sciences cognitives, on aime également filer la métaphore : on fabrique des machines « neuronales », on évoque leurs synapses, leur mémoire, etc. Même goût pour la rhétorique chez les pédagogues : dans sa passionnante ethnographie de l'Université de Bordeaux, Francine Pouzargue montre bien que le discours des enseignants emprunte toutes les figures de la rhétorique y compris quand il s'agit d'administrer la preuve :

¹²⁰ Bernard Lahire, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 1998, p. 42, n. 24.

¹²¹ *Op. cit.*, p. 187, n. 14.

¹²² *Op. cit.*, p. 63.

¹²³ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 133.

¹²⁴ Paul Veyne, *Le quotidien et l'intéressant. Entretiens avec Catherine Darbo-Peschanski*, Paris, Les Belles Lettres, 1995, p. 312.

« L'administration de la preuve ne passe pas uniquement par la logique scientifique. Le discours, en effet, est le lieu d'interaction entre ce qui est dit, celui qui parle et ceux à qui on s'adresse. La logique du raisonnement s'imbrique dans celle des passions. Le savoir doit se soumettre à la loi de la représentation. Ainsi, le locuteur pourra utiliser toute une variété de moyens pour que son discours prenne forme. »¹²⁵. De même, observant les rituels des colloques, cette forme de célébration de la communauté savante, elle note que le contenu des communications qui, souvent, n'a pas grande importance – ces communications pourraient être en latin sans que cela ne change grand chose à l'attention respectueuse du public –, voit son sens enrichi par des procédés rhétoriques (métaphores, proverbes, sentences) qui « visent plus à émouvoir qu'à administrer des preuves. »¹²⁶ L'ethnologue fait le même constat à propos du rituel de la soutenance de thèse.

En anthropologie, la transposition de concepts d'une aire culturelle à l'autre – donc, dans un sens métaphorique – a souvent été d'une grande portée heuristique. Par exemple, l'idée d'un domaine universel appelé « parenté » a permis aux ethnologues de parvenir à décrire de manière satisfaisante des espaces généalogiques singuliers, très éloignés pourtant de ce que nous avons l'habitude de ranger sous la catégorie « parenté ». Tornay note ainsi que Conklin a réussi à recueillir les généalogies hanunóo en utilisant les termes de base de la parenté (père, mère, frère, sœur, fille, fils, mari, femme), ce qui était en fait un artifice¹²⁷. Ces succès ethnographiques sont la preuve que si les concepts utilisés en anthropologie ne sont jamais des « représentations d'essences à partir desquelles on

¹²⁵ Francine Pouzargue, *L'arbre à palabres. Anthropologie du pouvoir à l'Université*, Bordeaux, William Blake and Co./Art & Arts, 1998, p. 96.

¹²⁶ *Op. cit.*, p. 113.

¹²⁷ Serge Tornay, *Voir et nommer les couleurs*, Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, 1978, p. XLIII-XLIV.

pourrait déduire la diversité du réel»¹²⁸, ils peuvent être d'excellents outils de recherche. Indéniablement, il semble bien que ces concepts parviennent à nous dire quelque chose du réel. Quelque chose, mais quoi ? Une intuition ou une vision du social, probablement. A la lecture d'un texte ethnographique, par exemple, advient l'intuition que telle ou telle modalité de la société ou de la culture existe réellement ou, du moins, est plausible. C'est à une conclusion similaire qu'arrive Francis Affergan lorsqu'il constate que, en ethnologie, le signe n'a pas d'objet qui lui corresponde de manière univoque : les textes nous parlent du monde de façon plutôt métaphorique. Ceux-ci, toutefois, nous permettent d'accéder à la forme générale d'une culture. Les termes utilisés par Affergan pour décrire les modalités de cet accès sont significatifs de la dimension métaphorique des procédés discursifs de l'ethnologue : le sens, dit-il, « équivaudra alors à une forme, une silhouette ou un aspect cohérent qui, pour nous, *suggérera* une pertinence, *rappellera* quelque chose d'autre vu ailleurs, *fera écho* dans notre culture. »¹²⁹ Notant que la notion de terrain en anthropologie est déjà une métaphore¹³⁰, que ce terrain « se pratique quasi exclusivement sous la forme de *dialogues* et de *traductions* », Francis Affergan ajoute : « La fonction de la *rhétorique* au sein des sciences humaines en général, et de l'anthropologie en particulier, s'éclaire ainsi de manière plus aiguë. Elle rend légitime la thèse selon laquelle les discours anthropologiques n'ont pas pour fonction de fournir des preuves de vérité acceptables, mais plutôt d'entraîner des jugements de valeur, des engagements normatifs, des décisions et des besoins pratiques. Ils seraient dès lors destinés, à partir d'un enchâssement événementiel, à aboutir à du sens pratique. Le projet anthropologique s'enracinerait ainsi dans un terrain rhétorique. »¹³¹ Les figures de la rhétorique, présentes dans tout discours

¹²⁸ Maurice Godelier, « *Du passé faut-il faire table rase ?* », *L'Homme*, 143, juil.-sept. 1997, p. 108.

¹²⁹ F. Affergan, *op. cit.*, p. 120-121. Les italiques sont de moi.

¹³⁰ F. Affergan, « Textualisation et métaphorisation du discours anthropologique », *op. cit.*, p. 36.

¹³¹ F. Affergan, *La pluralité des mondes*, *op. cit.*, p. 35.

scientifique, sont donc particulièrement prégnantes en anthropologie. Il ne faut pas y voir systématiquement le signe d'une tendance générale des chercheurs en sciences humaines à avoir un discours relâché, non rigoureux. Tout simplement, la rhétorique leur est indispensable. Il nous faut donc, conclut Laburthe-Tolra, « relever le défi de la métaphore. Le seul problème est qu'elle soit pertinente »¹³².

Ceci me conduit à distinguer deux modes de pertinence des concepts : leur pertinence ontologique et leur pertinence argumentative. La première est relative à leur validité comme outil direct *d'accès* au réel¹³³. La seconde renvoie au concept comme outil *d'évocation* vraisemblable¹³⁴ du réel : c'est ce qui renforce l'effet de sens du discours, sans pour autant garantir la validité de sa description du réel. Dans notre discipline, la plupart des théories n'énoncent pas explicitement mais laissent entendre. La fonction des concepts est donc davantage expressive que désignative¹³⁵, thèse que j'ai déjà suggérée dans mon *Que sais-je ?* à propos de la mémoire collective¹³⁶ : cette dernière notion évoque une forme assez mystérieuse de partage de représentations du passé par les membres d'un groupe (de ce point de vue, la notion a une certaine pertinence argumentative ou expressive) alors que la notion de mémoire individuelle, qui désigne une faculté attestée, a incontestablement une forte pertinence ontologique. D'un point de vue scientifique, la pertinence ontologique

¹³² P. Laburthe-Tolra, *op. cit.*, p. 27.

¹³³ « La pertinence qualifie peut-être ce que nous pouvons reconnaître par la suite comme justifiant ou expliquant le succès d'une innovation conceptuelle, la fécondité et la puissance d'organisation qui est la vocation de tout candidat concept scientifique, et que proclame et ratifie sa reconnaissance comme découverte d'un « accès au réel » » : Isabelle Stengers (sous la direction de), *D'une science à l'autre. Des concepts nomades*, p. 305.

¹³⁴ Voir *Timée*, 29c-d : Timée parle : « Si donc, Socrate, en bien des points, sur bien des questions, touchant les Dieux et la genèse de l'Univers, nous ne venons point à bout de remettre des explications en tous points totalement d'accord avec elles-mêmes, ni poussées à la dernière exactitude, n'en soit pas étonné ; mais si cependant nous en apportons qui ne le cèdent en vraisemblance à aucune autre, il s'en faut contenter, nous souvenant que moi qui parle et vous qui êtes juges, nous sommes d'humaine nature, de sorte que si, en ces matières, on nous offre une vraisemblable histoire, il ne sied pas d'aller chercher plus loin. »

¹³⁵ Sur la distinction entre théories désignatives et théories expressives, voir Charles Taylor, *op. cit.*, p. 28-30.

¹³⁶ J. Candau, *Anthropologie de la mémoire*, *op. cit.*, p. 68.

d'un concept est bien entendu préférable à sa pertinence argumentative mais, hélas, il semble que nous n'ayons pas la recette parfaite qui nous permettrait d'écarter celle-ci et de privilégier celle-là.

Il faut donc apprendre à composer avec la rhétorique, ce qui suppose au moins deux conditions. En premier lieu, l'évaluation de la pertinence des concepts est certainement plus facile lorsque le discours anthropologique revendique sa dimension rhétorique intrinsèque que lorsqu'il cherche à la nier. La rhétorique assumée et, si possible, maîtrisée, est moins trompeuse que le discours qui, sous prétexte de viser la scientificité, masque ou refoule la dimension expressive des concepts : le risque inhérent à ce refoulement, c'est l'ontologisation des généralisations argumentatives. La seconde condition consiste à ne jamais occulter le caractère problématique des tropes anthropologiques. Michel Meyer précise bien cet enjeu à l'aide d'une métaphore dichotomique : il faut s'exercer à la « rhétorique blanche », celle qui n'abolit pas l'interrogativité qui lui est inhérente, et combattre la « rhétorique noire », celle qui est manipulatrice parce qu'elle s'arrange « pour rendre concluant, véridique et juste, ce qui en réalité fait question. »¹³⁷ Ces conditions admises, il ne faut pas pour autant que l'assomption pleine et entière de la dimension rhétorique du discours anthropologique débouche sur une sorte d'abdication littéraire.

L'abdication littéraire

Les arguments relatifs aux illusions ontologiques, à « l'écart inéluctable entre le signifié et le signifiant », au fait que les concepts ne peuvent être réduits à leur fonction référentielle ou encore au fait que l'anthropologue est prisonnier d'un « jeu de

¹³⁷ M. Meyer, *op. cit.*, p. 42

langage » sont battus et rebattus. Mais ces rappels ou ces mises en garde, toujours salutaires, ne doivent pas servir de prétexte à une sorte d'abdication littéraire consistant à prétendre que puisqu'il faut en finir avec la fiction « de la transparence du langage, de l'adéquation des mots et des choses, de l'isomorphisme du référent et du signe », on peut alors, sans ambages, se détourner de la quête des choses et des référents pour se réfugier dans une activité de construction et de traduction au cours de laquelle le chercheur, devenu ainsi auteur, « produit plus qu'il ne reproduit »¹³⁸.

Admettre que la valeur de nos concepts dépend davantage de leur caractère plausible (le *pourquoi pas* de Bachelard¹³⁹) ou argumentatif n'implique pas que l'on s'abandonne au relativisme cognitif ou à l'abdication littéraire. Je suis fermement convaincu que la totalité du monde physique et la plus grande partie du monde social existent sans moi ; je pense vraiment que le monde a une réalité ontologique indépendante de la construction sociale des discours scientifiques (thèse opposée au relativisme cognitif¹⁴⁰) ; je pense encore que les théories anthropologiques, pas plus que les autres sciences, n'ont vocation à n'être que des narrations parmi d'autres : nous devons déployer tous nos efforts pour que la relation entre nos théories et la réalité – le vieux problème de l'*adaequatio rei et intellectus* – soit aussi pertinente que possible, même si la réalité sociale est immensément complexe, toujours mouvante et en création. Le projet – est-ce utopique ? – de « parler l'être » à l'aide de concepts qui ne seraient cause ni de méprise ni de fausseté, la quête d'une sémantique de la vérité qui nous informerait de l'ajustement parfait entre le mot et le réel appartient à mon sens au programme de l'anthropologie. Même si l'on sait que la traduction parfaite

¹³⁸ Toutes les citations sont extraites de : François Laplantine, *La description ethnographique*, Paris, Nathan Université, 1996, p. 35 et 37.

¹³⁹ G. Bachelard, *op. cit.*, p. 10.

¹⁴⁰ « Nous ne fabriquons pas des « mondes » ; nous faisons des *descriptions* auxquelles le monde réel peut s'ajuster ou ne pas s'ajuster. » : J. R. Searle, *La construction de la réalité sociale*, *op. cit.*, p. 214.

(d'un ouvrage, d'une culture, de ce que pense l'autre) est impossible, on doit cependant reconnaître qu'on produit tous les jours de bonnes traductions¹⁴¹. Si, comme le note Searle, « le monde réel se moque pas mal de la manière dont nous le représentons »¹⁴², il nous appartient toutefois de nous soucier de la validité de nos représentations et de la « rectitude » de nos dénominations (*Cratyle*)¹⁴³. Penser, c'est essayer d'assembler des idées claires et distinctes, « conformément à la façon dont les parties constituantes du monde sont assemblées »¹⁴⁴. J'ajoute qu'en sciences humaines et sociales, nous avons tort de nous laisser trop vite enfermer dans l'alternative qu'une mauvaise vulgarisation de la recherche universitaire entend imposer : celle qui existerait entre, d'un côté, le monde de la Science, caractérisée par la méthode, la rigueur, le raisonnement, et, de l'autre, le monde des Arts et des Humanités, implicitement privé de ces qualités. On peut exercer une discipline considérée comme non scientifique avec méthode, rigueur et raison. Chaque fois que cela est possible, nous devons nous efforcer « de voir clairement ce que les mots désignent. Sans cela, lorsque nous croirons assembler nos idées pour atteindre le réel, nous serons en fait en train de construire des châteaux imaginaires ou de composer des absurdités. Nos instruments auront pris le dessus et, au lieu de les contrôler, nous serons contrôlés par eux. »¹⁴⁵

¹⁴¹ Daniel Dennett, *La diversité des esprits. Une approche de la conscience*, Paris, Hachette, 1996, p. 23.

¹⁴² J. R. Searle, *La redécouverte de l'esprit*, op. cit., p. 258.

¹⁴³ « C'est donc que nommer aussi, il faut le faire de la manière dont il est naturel aux choses, et qu'on les nomme, et qu'elles soient nommées, et avec l'instrument voulu, mais non pas de la manière que, nous, nous le voudrions. » (*Cratyle*, 387d).

¹⁴⁴ Charles Taylor, op. cit., p. 35.

¹⁴⁵ Op. cit., p. 36. D'accord sur ce point avec Charles Taylor, je ne peux suivre Geertz lorsqu'il évoque « la prise de conscience, de plus en plus répandue, que « dire les choses telles qu'elles sont » est un slogan qui ne convient pas plus à l'ethnographie qu'à la philosophie depuis Wittgenstein (ou Gadamer), qu'à l'histoire depuis Collingwood (ou Ricoeur), qu'à la littérature depuis Auerbach (ou Barthes), qu'à la peinture depuis Gombrich (ou Goodman), qu'à la politique depuis Foucault (ou Skinner) ou qu'à la physique depuis Kuhn (ou Hesse). « L'évocation » ne résoudra peut-être pas le problème, et le paradoxe ne permettra peut-être pas de le situer. Néanmoins il est tout à fait clair qu'il y a un problème » : C. Geertz, op. cit., p. 136. La comparaison entre les différentes disciplines citées me paraît peu fondée. Dire les choses comme elles sont est bien le projet de la physique qu'il est absurde de comparer à celui du peintre ou du romancier. L'historien tente également de restituer les choses telles qu'elles ont été (en sachant qu'au mieux il ne pourra que s'approcher de la réalité historique) et, que je sache, l'ontologie fait bien partie des préoccupations de tout

Lorsque François Laplantine affirme que l'écriture descriptive consiste « à faire advenir ce qui n'a pas encore été dit, bref à faire surgir de l'inédit », je ne peux qu'acquiescer à cette déclaration de bon sens. Je ne peux plus le suivre quand il prétend qu'elle ne consiste pas « à exprimer un contenu déjà là et déjà dit »¹⁴⁶ : il y a là une confusion entre deux niveaux de la réalité qui est caractéristique d'une inclination visant à faire des textes ethnographiques des textes littéraires, c'est-à-dire autre chose que ce qu'ils doivent être. Qu'une écriture descriptive n'exprime pas du « déjà dit » est certainement une intention louable qui, peut-être, contribuera à réduire l'inflation des publications en sciences humaines et sociales ; qu'elle n'ait pas vocation à exprimer du « déjà là » est incompréhensible : on n'attend pas de l'ethnographe qu'il fasse preuve de ses talents littéraires ou de ses aptitudes à imaginer de l'inédit mais que, dans toute la mesure du possible, avec les limites inhérentes aux problèmes de traduction¹⁴⁷ et d'interprétation et en assumant la part rhétorique de son discours, il permette d'accéder partiellement à une réalité sociale qui, sans lui, existe de toutes façons et a un sens pour ceux qui la vivent, tout simplement parce qu'elle est « là » et bien là dans le monde. J'admets facilement l'idée qu'il n'est pas possible de « sortir du langage », que « la description est description de celui qui décrit » et que « la signification est liée à l'activité de celui qui pose la question du sens »¹⁴⁸. De là à conclure que « l'idée d'une autonomie du décrit (le référent, l'objet, le signifié) est un leurre » et qu'il n'existe pas à proprement parler de « données ethnographiques »¹⁴⁹, il y a un pas que je ne franchirai pas. Dans le domaine où je suis le

philosophe. Seul l'homme politique, peut-être, se préoccupe moins des choses telles qu'elles sont que des choses telles qu'il aimerait que les électeurs croient qu'elles sont.

¹⁴⁶ F. Laplantine, *op. cit.*, p. 35.

¹⁴⁷ Admettons, une fois pour toutes, que « nulle herméneutique n'est l'équivalent de son objet » : George Steiner, *Errata. Récit d'une pensée*, Paris, Gallimard, 1998, p. 36.

¹⁴⁸ F. Laplantine, *op. cit.*, p. 38.

¹⁴⁹ *Op. cit.*, p. 38.

moins ignorant, celui de l'anthropologie de la mémoire, je sais que les souvenirs existent, que certains d'entre eux sont partagés et que la mémoire collective est parfois (rarement) une réalité. Loin de voir dans le souci de la meilleure adéquation possible de nos concepts avec le réel un « conception indigente du langage »¹⁵⁰, je préfère y voir une conception exigeante. Cette exigence doit être d'autant plus grande qu'en anthropologie nous tentons de rendre compte d'une réalité dont le contenu est sans doute inépuisable et, peut-être, indicible pour une part.

¹⁵⁰ *Op. cit.*, p. 38.

CHAPITRE IV

L'induction du partage

« Toute pratique et toute production portent sur l'individuel : ce n'est pas l'Homme, en effet, que guérit le médecin traitant, sinon par accident, mais Callias ou Socrate, ou quelqu'autre individu ainsi désigné qui se trouve accidentellement être un homme. » (Aristote, *Métaphysique*, I, 981a)¹⁵¹.

« La maison en et par soi, *auto kath'auto*, celle qui nous fait utiliser le mot pour tous les édifices particuliers et différents, nous ne la voyons jamais, pas plus avec les yeux de notre corps qu'avec ceux de l'esprit ; toute maison que nous imaginons, même la plus abstraite, avec le strict minimum permettant de la reconnaître, est déjà une maison particulière. » (Hannah Arendt, *Considérations morales*, Paris, Payot & Rivages, 1996, p. 46).

« ... il n'y a point d'*homme* dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc. ; je sais même, grâce à Montesquieu, *qu'on peut être Persan* : mais quant à l'*homme*, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est bien à mon insu. » (Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, 1791, chap. VI)¹⁵².

Admettons l'évidence : « il n'y a point d'homme dans le monde », pas plus que de maison « en soi et par soi », de même que la fleur de Mallarmé, absente de tout bouquet, ne fanera jamais. Nous ne pouvons voir, observer et éventuellement décrire que des choses particulières, des étants singuliers. Antisthène ne voit qu'*un* cheval, jamais la caballéité. En anthropologie, il n'en va pas autrement et, lorsqu'il s'agit d'établir le partage, nous nous appuyons sur les descriptions de choses singulières pour proposer des généralisations (par exemple « l'identité culturelle » ou « la mémoire collective ») qui visent à rendre compte de l'essence commune (ou des caractères communs) de ces choses décrites. Ces généralisations, qui ont pour objet de désigner, en extension et en compréhension, l'ensemble des phénomènes observés, ont le statut de définitions. Quelle est la valeur de

¹⁵¹ Aristote se réfère ici à la *pratique* du médecin et non à l'*objet* de la médecine : celle-ci « examine non pas ce qui est bon pour la santé de Socrate ou de Callias, mais pour l'homme ou les hommes de tel tempérament : c'est là ce qui est technique, l'individuel est indéterminé et n'est pas objet de science. » (Aristote *Rhétorique* (*Livre I*), 1356 b - 1357 a).

¹⁵² Cité in Edmund R. Leach, *L'unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard, 1980, p. 363.

ces descriptions, en quoi légitiment-elles les définitions et, au final, les hypothèses du partage ?

Une description n'est pas une définition : celle-ci détermine l'ensemble des caractères entrant dans la compréhension de la chose définie alors que la description détermine seulement les caractères de la chose qui se donnent à décrire tout en portant avec elle la négation de ce qui n'est pas décrit. De ce fait, la description ne permet pas de connaître la nature et l'essence de cette chose. Selon la *Logique* de Port-Royal, la description est une « définition moins exacte »¹⁵³ c'est-à-dire une définition imparfaite, pour deux raisons : elle énumère certains attributs seulement d'une chose¹⁵⁴ et, parmi ceux-ci, certains ne sont qu'accidentels. On ne voit pas quel argument on pourrait opposer à la première raison : ma carte d'identité me décrit, elle ne me définit pas. Une carte d'identité définitoire devrait déterminer la *totalité* des caractères entrant dans la compréhension d'un individu mais, fort heureusement, cette idée effrayante parce qu'elle est, précisément, *totalitaire*, relève (pour l'instant) du domaine de la science-fiction. La seconde raison est davantage problématique : elle affirme que, lorsqu'elle s'applique à des sujets de la même espèce, la description tient son caractère imparfait du fait qu'en réunissant les accidents par lesquels un sujet se distingue d'un autre, elle privilégie la connaissance d'individus ou de singuliers, qui, pourtant, ne diffèrent que peu ou point par leur nature¹⁵⁵. L'accent porté sur les attributs, inhérent à la description qui, par définition, est déictique, peut amener à mettre au premier plan une différence accidentelle – c'est-à-dire qui peut appartenir ou ne

¹⁵³ Paris, Flammarion, 1970, p. 216.

¹⁵⁴ Sur ce point, voir par exemple Karl Popper, *Misère de l'historicisme*, Paris, Presses Pocket, 1988, p. 98-99 : notant que toute description est nécessairement sélective, il ajoute que la méthode totaliste – la description totale – est condamnée à rester un pur et simple programme : « Pas un seul exemple de description scientifique d'une situation sociale concrète, totale, n'est jamais donné » (p. 101).

¹⁵⁵ Voir Marc Buffat, « Sur la notion de description dans l'Encyclopédie », in *Rhétorique et discours critiques. Échanges entre langue et métalangues*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1989, p. 114.

pas appartenir au même individu - et, ainsi, reléguer, oublier ou, même, faire disparaître¹⁵⁶ l'essence ou la substance commune.

Cette seconde raison est problématique car on est en droit de se poser la question suivante : les différences entre sujets d'une même espèce sont-elles de simples accidents qui ne doivent point masquer ce que ces sujets partagent et qui définit leur nature commune ou bien ces différences sont-elles premières, quant à la nature singulière de ces sujets, en regard d'un partage qui serait accidentel ou, en tout cas, second ? En anthropologie, nous privilégions incontestablement le premier terme de cette alternative¹⁵⁷, comme tente de le montrer Bernard Lahire dans son évaluation quelque peu injuste du concept d'habitus chez Bourdieu¹⁵⁸ : il « condense ou cumule l'ensemble des propriétés statistiquement les plus attachées à un groupe social » et, à ce titre, peut illustrer des modèles macrosociologiques, mais il devient trompeur lorsqu'on oublie que « la réalité sociale incarnée dans chaque acteur singulier est toujours moins lisse et moins simple que cela. »¹⁵⁹ Le privilège que nous accordons au premier terme de l'alternative est donc ambigu : lorsque nous comparons des groupes – constitués comment ? -, nous jugeons les différences (réelles ou imaginaires) plutôt non accidentelles, ce qui vient ainsi renforcer

¹⁵⁶ C'est le sourire du chat sans le chat dans *Alice* : Lewis Carroll, *Les Aventures d'Alice au pays des merveilles* in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1990 (bibliothèque de La Pléiade), p. 154-155.

¹⁵⁷ « Il faut croire que l'on attache à l'homme (anthropos) en tant que phénomène moins d'importance qu'au groupe (ethnos) : le choix du terme « ethnographie » n'est donc pas fortuit » : Britta Rupp-Eisenreich, *Histoires de l'anthropologie: XVI-XIX siècles*, Paris, Klincksieck, 1984, p. 255.

¹⁵⁸ La définition de l'habitus par Bourdieu est beaucoup plus subtile que ce qu'en dit Lahire : in *Le sens pratique*, Paris, Editions de Minuit, 1980, p. 92 : « les dispositions intérieures, *intériorisation de l'extériorité*, permettent aux forces extérieures de s'exercer, mais selon la logique spécifique des organismes dans lesquels elles sont incorporées, c'est-à-dire de manière durable, systématique et non mécanique : système acquis de schèmes générateurs, l'habitus rend possible la production libre de toutes les pensées, toutes les perceptions et toutes les actions inscrites dans les limites inhérentes aux conditions particulières de sa production, et de celles-là seulement. » Voir aussi *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève-Paris, Librairie Droz, 1972, p. 180. Dans un cadre théorique évidemment différent, on peut encore songer à l'introjection de Marcuse, qui désigne les « démarches plus ou moins spontanées par lesquelles l'Ego fait passer l' » extérieur » dans l' » intérieur ». » : *L'homme unidimensionnel*, Paris, Editions de Minuit, 1968, p. 34. Je range personnellement l'habitus et l'introjection dans la catégorie de la protomémoire.

¹⁵⁹ B. Lahire, *op. cit.*, p. 20.

notre croyance dans la réalité de ces groupes, croyance qui, le plus souvent, préexiste à l'observation ; en revanche, à l'intérieur d'un groupe, nous avons tendance à considérer les différences (réelles ou imaginaires) comme accidentelles. C'est uniquement lorsque nous jugeons que les différences sont accidentelles que, en recourant à l'induction, puis en faisant appel à des concepts qui sont toujours le résultat d'une « visée de série »¹⁶⁰, nous procédons à des généralisations du type suivant : « la culture *X* existe ». Nous pourrions dire ensuite : « elle est différente de la culture *Y* ». On admet donc dans ce cas que les différences (réelles ou imaginaires) observées entre individus à l'intérieur d'un groupe sont accidentelles et que les modalités différenciées du partage qui permettent de distinguer les groupes entre eux ne sont pas accidentelles. N'est-ce pas aller un peu vite en besogne concernant les étants singuliers qui, toujours, préexistent à l'induction ? Avons-nous raison de privilégier le premier terme de l'alternative ? Ne risquons-nous pas d'enserrer le réel dans des concepts qui, dans leur visée du général, seront réducteurs de la singularité des étants ? Je vais tenter de préciser leur statut dans la section suivante, sans prétendre pour autant répondre à toutes ces questions.

Le problème de l'induction

« Ab uno, disce omnes. » (Virgile, *Énéide*, II, V. 65-66).

Dans les sciences de la réalité humaine, la généralisation est à la fois nécessaire et toujours inachevée. Nécessaire, car l'homme étant un être de partage, l'étude de l'homme consiste à appréhender les modalités de ce partage : il s'agit de savoir ce que les membres d'un groupe ont en commun, à partir de l'observation d'individus singuliers ; inachevée, car la singularité des individus reste irréductible, elle ne se dissout jamais complètement

¹⁶⁰ P. Alfèri, *op. cit.*, p. 216.

dans les généralisations élaborées qui, par ce fait même, nous font perdre quelque chose de ce qui est spécifiquement humain. Il y a là un véritable dilemme. D'une part, la totalité qui se cache sous les généralisations reste inaccessible, car toute description est sélective : « il n'y a que des histoires partielles »¹⁶¹ et aucune empirie « ne permet l'affirmation d'un *toujours*. »¹⁶². Les généralisations ne sont alors que des mots « auxquels on prête librement une extension large ou étroite. »¹⁶³ On connaît, par exemple, les difficultés de Ménon pour définir la vertu en général, l'expérience étant celle d'un « essaim de vertus » (*Ménon*, 72a). D'autre part, si, conséquent avec un nominalisme radical, nous soutenons que seuls sont connaissables les étants singuliers, alors l'atomisation des connaissances est inévitable et indépassable. S'abandonner à une sorte d'atomisme anthropologique qui se refuserait à voir dans la réalité autre chose que des éléments discrets, privés de toute continuité reviendrait à nier la vocation même de la discipline : mettre en évidence les éléments de la réalité sociale et culturelle qui peuvent être réunis, reliés, partagés, pensés ensemble sous un même concept. C'est toujours à l'aide de l'induction que l'on prétend pouvoir attester le partage. Il faut par conséquent admettre la nécessité de l'induction tout en reconnaissant ses limites. Dans la section suivante, je définis d'abord formellement l'induction, puis je précise ses propriétés spécifiques lorsqu'elle est utilisée en sciences humaines et sociales et, plus particulièrement, en anthropologie.

¹⁶¹ Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire suivi de Foucault révolutionne l'histoire*, Paris, Seuil, 1971 & 1978, p. 41.

¹⁶² Christian Godin, *La Totalité. 1. De l'imaginaire au symbolique*, Paris, Champ Vallon, 1998, p. 807.

¹⁶³ P. Veyne, *op. cit.*, p. 40. Sur ce point, voir également Bertrand Russell, *Signification et vérité*, Paris, Flammarion, 1969, p. 66.

La nature de l'induction

L'induction, disait J.S. Mill, est « incontestablement la question fondamentale de la logique, celle qui embrasse toutes les autres. »¹⁶⁴ Elle est présente dans la déduction, la majeure d'un syllogisme étant elle-même le produit d'une induction¹⁶⁵. Formellement, on peut distinguer deux types d'induction. La première procède par généralisation du particulier. Cette généralisation inductive est un coup de force de l'esprit qui consiste à passer dans la double universalité, celle, logique, de la classe (passage des étants singuliers à la totalité) et celle, ontologique, de l'espace et du temps (passage de quelque part à partout et de quelquefois à toujours)¹⁶⁶. L'induction, ici, est un pari que l'on fait sur l'identité d'une diversité expérimentale. C'est à partir d'un « essaim » d'étants singuliers au sein duquel on va observer des régularités que l'on va tenter de dégager des lois générales. Dans des termes hégéliens, on peut assimiler l'induction à une dissolution de la forme de la réalité pour en faire la forme d'un concept qui intègre les étants singuliers dans des idéalités générales¹⁶⁷. En donnant ainsi « le même signe à des choses différentes quoique semblables, on ne désigne plus à proprement parler la chose singulière mais ce qui est commun : le concept. »¹⁶⁸ Ceci fait de l'induction une inférence vers l'inconnu¹⁶⁹.

Selon la deuxième conception de l'induction, son essence repose sur une croyance primordiale ou, du moins, un postulat de totalité qui précède l'observation. Dans ce cas, l'induction consiste à admettre la vérité d'une prémisse parce qu'elle conduit à des conséquences que nous croyons être vraies, au lieu de « croire aux conséquences parce que

¹⁶⁴ J.S. Mill, *Système de la logique*, Paris, Mardaga, 1988, p. 318, cité in C. Godin, *op. cit.*, p. 792.

¹⁶⁵ C. Godin, *op. cit.*, p. 797.

¹⁶⁶ *Op. cit.*, p. 793.

¹⁶⁷ Voir Hegel *Esthétique*, Paris, Aubier, 1944, III, 2^o part., p. 25 cité in Käte Hamburger, *Logique des genres littéraires*, Paris, Seuil, 1986, p. 34.

¹⁶⁸ Gottlob Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, p. 64.

¹⁶⁹ *Op. cit.*, p. 793.

nous savons que les prémisses sont vraies »¹⁷⁰. L'idée générale préexiste à la généralisation qui va résulter de l'induction. Cette idée générale vise à ordonner ou à organiser ce qui se présente à l'expérience de manière dispersée. Ce procédé correspond d'une part, sur un plan épistémologique, à une des définitions que donne Aristote de l'induction¹⁷¹ et, d'autre part, à un niveau anthropologique, à ce que l'on sait des exigences cognitives proprement humaines de mise en ordre du chaos sensoriel que représente le monde perçu. Dans mon propre vocabulaire, c'est une visée préalable de l'objet ou, selon l'expression de Francis Affergan, un « *a priori* décisore » ou une « généralisation prédicative »¹⁷² qui permet l'unification du multiple. Bien que très spécifique, on en a une excellente illustration avec la vision d'essence relative aux traits essentiels (ou nécessaires) que l'on retrouve dans l'empirisme d'Ockham : il me suffit de voir un seul homme avec deux bras, deux jambes, une bouche, des yeux, etc. pour saisir, en une intuition intellectuelle, ce que sont les traits essentiels de tous les hommes¹⁷³. L'induction, dans ce cas, « peut très bien ne pas partir d'un fait singulier mais de l'idée d'un fait. Si elle aboutit au concept, c'est parce qu'elle en part. »¹⁷⁴ Dans la troisième partie de cet essai, je montrerai que ce type d'induction est au principe même du partage des fictions qui, comme je l'ai déjà dit, contribue à ontologiser le partage.

Dans les deux cas – généralisation du particulier ou unification du multiple – deux catégories d'universaux sont concevables : des universaux logico-mathématiques et des

¹⁷⁰ B. Russell, dans une conférence de 1907, cité par C. Godin, *op. cit.*, p. 794.

¹⁷¹ Voir Alain De Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, Seuil, 1996, p. 97-98.

¹⁷² F. Affergan, *op. cit.*, p. 125 et 129.

¹⁷³ P. Alféri, *op. cit.*, p. 382-386. C'est dans la même logique que, dans *L'Énéide*, tous les Danaens sont caractérisés à partir du crime d'un seul. Je ne discuterai pas ici de cet accès particulier à la globalité qui consiste à inférer toute une société d'une de ses parties, comme lorsque Geertz fait du combat de coq une synecdoque de toute la société balinaise.

¹⁷⁴ C. Godin, *op. cit.*, p. 800.

universaux substantiels. Les universaux logico-mathématiques consistent à circonscrire un ensemble de singuliers pour en faire une multiplicité numérique que Ockham nomme « collection » ou « pluralité » et que nous connaissons bien dans nos disciplines lorsque nous recourons aux méthodes quantitatives : on obtient alors des groupes, des classes, des catégories. Dans ce cas, la collection est une série de singuliers, « constituée sur la base de ressemblance entre les étants. » L'hypostase des ressemblances est alors une abstraction résultant de l'apparement de singularités considérées suffisamment proches les unes des autres. Mais, en tant que telle, cette série n'est pas elle-même un singulier, elle est un « être plusieurs » car elle est caractérisée par la discrétion : ses parties, qui sont chacune un singulier à part entière, sont discontinues. Le tout est une simple juxtaposition des étants singuliers. Pour cette raison, l'unité de la série ne pourra venir que du signe qui en tient lieu, « elle n'a qu'une unité de signification », unité en fait irréal¹⁷⁵ qui ne concerne pas l'ontologie. Si ce signe peut avoir en propre une universalité *en tant que signe* (domaine de la sémiologie), il n'en a pour Ockham aucune du côté des étants (domaine de l'ontologie) : le concept ou le mot « homme » est un signe pour tous les hommes mais, du côté des étants, il n'y a pas un homme universel réel ou une humanité unique et universelle.¹⁷⁶ Le concept universel se résout entièrement dans sa fonction de signe, qui est de renvoyer à chaque étant singulier dans la série de tous les étants : l'universel comme objet de l'ontologie n'est « qu'une ombre portée par les signes sur l'être », il n'est « rien d'autre qu'une désignation »¹⁷⁷ ou, autrement dit, une figure du discours. Pour Ockham, il n'y a pas d'unité réelle d'une entité collective mais seulement une *unité de la visée* (une visée – bien réelle - de ressemblances) qui doit être cherchée du côté de l'esprit : cette unité est

¹⁷⁵ P. Alféri, *op. cit.*, p. 18-19.

¹⁷⁶ *Op. cit.*, p. 22. Voir également Vincent Descombes, « L'identification des idées », *Revue philosophique de Louvain*, Tome 96, n° 1, février 1998, p. 106.

¹⁷⁷ P. Alféri, *op. cit.*, p. 32 et 54-55.

celle d'un *fictum*, d'un acte d'intellection¹⁷⁸. Il en découle qu'il n'y a pas d'universaux substantiels, qui, à partir des entités concrètes, feraient «apparaître une entité différente.»¹⁷⁹ Le peuple, l'armée, la cité, etc. sont en fait de pseudo-entités collectives. Il importe donc de ne jamais confondre les signes – dont on doit s'efforcer de faire bon usage afin de signifier et de mettre en ordre les intuitions des singuliers -, et les choses¹⁸⁰, thèse qui a pour autre conséquence d'invalider la distinction traditionnelle de l'ontologie réaliste médiévale (celle de Thomas d'Aquin, de Duns Scot et, jusqu'au XIIIe siècle, de tout le néo-platonisme, à l'exception d'Abélard) entre substances premières – les étants singuliers – et substances secondes – communes à une série de singuliers, comme par exemple l'« humanité », commune à tous les hommes singuliers. Pour Ockham, l'étant singulier est l'unique substance, tout le reste n'est qu'apparence sans substance¹⁸¹. Sur ce point, je me contenterai d'observer qu'en sciences humaines et sociales, nous passons sans grande précaution d'une conception des universaux comme ensembles logico-mathématiques à une conception comme ensembles substantiels.

Quel que soit le type de l'induction, elle ne peut assurer une connaissance parfaite. En effet, affirme encore Ockham, excepté Dieu, aucune expérience « ne saurait parcourir l'universalité complète de toutes les existences possibles évoquées par une vérité universelle ». Une induction complète est donc impossible et, à l'origine de l'induction, il y a une sorte de principe psychologique qui justifie le « saut dans l'universalité » à partir

¹⁷⁸ *Op. cit.*, p. 230-231.

¹⁷⁹ H. Marcuse, *op. cit.*, p. 232. Marcuse était cependant troublé par le fait que ces universaux substantiels puissent être éprouvés, vécus par les individus dans leurs actions, leurs situations et leurs relations : « le fantôme réel » tel que la « Nation » ou l'« Université » a une réalité contraignante, un pouvoir qu'il exerce sur les individus (p. 231).

¹⁸⁰ La confusion entre la métamémoire collective et la mémoire collective est un bon exemple de confusion entre les concepts et les étants : sur ce point, voir J. Candau, *Mémoire et identité*, *op. cit.*, p. 15-16 et 28-29.

¹⁸¹ Pour une discussion de cette question dans une perspective anthropologique, voir L. Dumont, *op. cit.*, p. 71-72

de l'observation d'une série limitée de phénomènes singuliers. Dans la perspective ockhamienne, ce principe est fautif car il n'y a qu'en mathématique que le principe d'induction est strictement logique. Une théorie de l'induction ne peut donc en aucune façon prétendre « rendre compte de la vérité et de la vérification des propositions les plus décisives de la science. »¹⁸² Cependant, nous ne pouvons nous passer d'une théorie de l'induction car cette forme de cognition est inévitable : dans le flux de l'expérience, on ne sait pas appréhender le monde directement . Celui-ci est toujours inféré de la somme de ses parties¹⁸³, dans un processus d'induction généralisée. Je vais par conséquent préciser ma théorie de l'induction dans une perspective qui, pour l'essentiel, sera ockhamienne¹⁸⁴.

L'induction forte et l'induction faible

Le principe de l'induction s'exprime parfaitement dans la méthode de l'énumération :
« si l'on observe de nombreux A dans des circonstances variées, et si l'on constate que

¹⁸² P. Alféri, *op. cit.*, p. 382.

¹⁸³ J. Clifford, *op. cit.*, p. 45.

¹⁸⁴ Comme on le sait, Ockham a consacré toute sa philosophie à la question des étants singuliers, en distinguant trois niveaux d'analyse : leur nature, la manière dont ils s'organisent en série et leur référence dans l'ordre du langage (P. Alféri, *op. cit.*, p. 8). Il s'est opposé à toute ontologie générale et à tout universalisme des essences, considérant qu'il faut penser toute chose (tout étant) comme une singularité absolue. Avec la triade du singulier, de la série et du signe, on a « la cellule minimale de toute la pensée ockhamiste » (*op. cit.*, p. 20) et, me semble-t-il, de toute la pensée en sciences humaines et sociales lorsqu'elle procède par induction. Lorsque je travaille en anthropologie de la mémoire, je pars toujours d'un singulier (par exemple, le souvenir d'un informateur relatif à un événement particulier) pour arriver à une série (les souvenirs de plusieurs informateurs relatifs à ce même événement particulier) que je vais signifier par un signe (par exemple, le concept de mémoire collective supposé rendre compte des souvenirs qui, selon moi, sont partagés par mes informateurs à propos de cet événement particulier). Je précise que je ne prétends pas ici être entièrement fidèle à la perspective ockhamienne qui s'attache essentiellement à l'ontologie du singulier *ultime*, « chose hors de l'esprit qui est une et non plusieurs et n'est pas signe d'une autre » (*Quodlibeta Septem*, V, qu. 12, p. 529 in P. Alféri, *op. cit.*, p. 21), c'est-à-dire qui ne renvoie à rien d'autre qu'elle-même (par exemple les termes discrets qui correspondent aux noms propres chez Russell). J'utilise la triade dans le seul but de suggérer le modèle d'induction qui est le nôtre en anthropologie. J'ajouterai cependant une remarque : lorsque des données brutes (par exemple les dires de nos informateurs ou des objets recueillis sur le terrain) sont coupés de leur contexte ou désindexés – je pense à de la mauvaise muséographie ou à ces formes de comparatisme « sauvage » qui ont pu caractériser un temps la littérature ethnographique et folklorique -, tout se passe comme si l'ethnographe dotait abusivement ces données du statut d'étants singuliers ultimes. Pour lui, dans ce cas, ces données ne renvoient à rien d'autre que leur matérialité physique (des objets acoustiques, des traces écrites, tels ou tels matériaux agencés d'une façon particulière) et, parce qu'elles sont considérées comme ne renvoyant à rien de précis il devient facile de les renvoyer à tout et, peut-être, à n'importe quoi.

tous ceux qui ont été observés sans exception possèdent la propriété B, alors tous les A doivent posséder la propriété B »¹⁸⁵. En cela, la connaissance par induction n'est pas une connaissance prouvée, « mais elle représente une connaissance qui est probablement vraie ou plausible ». Lorsqu'on augmente le nombre d'observations menant à une induction et la variété des conditions dans lesquelles ces observations sont faites, la probabilité que les généralisations soient vraies augmente dans le même temps¹⁸⁶. Ceci amène à modifier la formulation du principe de l'induction de la manière suivante : « ...alors tous les A posséderont probablement la propriété B »¹⁸⁷, ce qui est la version probabiliste du principe de l'induction¹⁸⁸.

Si l'on admet, avec Russell, qu'on ne peut être sûr d'avoir fini l'induction qu'en énonçant une proposition générale du type « il n'y en a plus » ; « *tous* les hommes sont parmi ceux que j'ai énumérés »¹⁸⁹, il est évident que, sauf lors d'un recensement (et encore uniquement pour des caractéristiques très partielles), on n'en a jamais fini avec l'induction. L'induction complète (du tous au tout), c'est l'induction aristotélicienne ou *enumeratio perfecta*, opposée à l'induction baconienne ou *enumeratio imperfecta* « qui accorde au tout ce qui n'a été prouvée que de quelques parties. »¹⁹⁰ Mais alors, si nos inductions sont toujours imparfaites, à quelles conditions doivent-elles répondre pour légitimer un tant soit peu la généralisation. La réponse inductiviste offre la possibilité de légitimer, « sous

¹⁸⁵ A. F. Chalmers, *op. cit.*, p. 38.

¹⁸⁶ *Op. cit.*, p. 44 et B. Russell, *La méthode scientifique en philosophie. Notre connaissance du monde extérieur*, Paris, Payot, 1971, p. 57.

¹⁸⁷ A.F. Chalmers, *op. cit.*, p. 45.

¹⁸⁸ Karl Popper critique cette version dans *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973, p. 25-26 : selon ses thèses, la logique de l'inférence probable conduit soit à une régression à l'infini (c'est une induction qui vient fonder l'induction), soit à la doctrine de l'apriorisme.

¹⁸⁹ Bertrand Russell, « The philosophy of logical atomism », *The Monist*, vol. 28 et 29, 1918-1919 cité in Ali Benmakhlouf, *Bertrand Russell. L'atomisme logique*, Paris, PUF, 1996, p. 89. Dans *La méthode scientifique en philosophie*, Russell soutient qu'il est impossible de passer de vérités particulières à des vérités générales, à moins de savoir que « toutes les choses appartiennent à la collection des choses examinées » : *op. cit.*, p. 75.

¹⁹⁰ C. Godin, *op. cit.*, p. 797.

certaines conditions, la *généralisation* d'une série finie d'énoncés d'observation singuliers en une loi universelle. » Les conditions à satisfaire pour que de telles généralisations puissent être considérées comme légitimes sont les suivantes¹⁹¹ :

1. Le nombre d'énoncés d'observation à la base de la généralisation doit être élevé. Ceci permet de limiter le risque de faire une généralisation par induction par le biais d'énoncés accidentels en lieu et place d'énoncés de forme nomologique. Ce risque est grand et Aristote lui-même ne l'évite pas¹⁹². L'énoncé « le cuivre est un bon conducteur d'électricité » est nomologique : je peux multiplier les observations qui feront apparaître que des morceaux de cuivre singuliers sont tous de bons conducteurs d'électricité. En revanche, de l'observation suivante : « l'homme présent dans cette salle d'attente est né le troisième », je ne peux pas induire l'énoncé « tous les hommes présents dans cette salle d'attente sont nés les troisièmes », car le premier énoncé est un énoncé accidentel ou contingent : si, jour après jour, je renouvelle cette expérience, il y a une probabilité quasi nulle pour que je rencontre systématiquement des hommes qui seront nés les troisièmes¹⁹³. La reproductibilité, la répétition, les régularités offrent donc certaines garanties¹⁹⁴ quant à la plausibilité de l'induction.

¹⁹¹ A. F. Chalmers, *op. cit.*, p. 25-26.

¹⁹² L'exemple, considéré par Aristote comme une induction, « ne présente les relations ni de la partie au tout, ni du tout à la partie, ni du tout au tout, mais seulement de la partie à la partie, du semblable au semblable, lorsque les deux termes rentrent dans le même genre, mais que l'un est plus connu que l'autre ; par exemple : Denys aspire à la tyrannie, puisqu'il demande une garde ; autrefois, en effet, Pisistrate, ayant ce dessein, en demandait une, et, quand il l'eut obtenue, il devint tyran ; de même Théagène à Mégare ; et tous les autres que l'on connaît deviennent des exemples pour Denys, dont pourtant on ne sait pas encore si c'est pour cette raison qu'il demande une garde. Tous ces cas particuliers rentrent sous la même notion générale que tout aspirant à la tyrannie demande une garde. » (Aristote *Rhétorique (Livre I)*, 1357 b).

¹⁹³ Je reprends ici, sans suivre la totalité de son raisonnement, les arguments de N. Goodman, « La nouvelle énigme de l'induction » in Pierre Jacob (sous la direction de), *De Vienne à Cambridge*, Paris, Gallimard, 1980, p. 193. C. Godin reprend le même exemple dans l'ouvrage déjà cité, p. 805.

¹⁹⁴ Certaines seulement, car d'un point de vue logique les prédictions fondées sur la régularité ne sont pas toujours valides. Pour prendre un exemple très proche de celui de Goodman, tous les mots que le lecteur vient de lire dans cet essai sont antérieurs à la phrase qu'il est en train de lire (si ce lecteur a commencé sa lecture par le début !), mais on ne peut évidemment pas en conclure que tous les mots de cet essai sont antérieurs à cette phrase. Il faut toutefois relativiser la portée de cet argument. Certes, comme l'observent Sokal et Bricmont, aucune inférence de l'observé à l'inobservé – caractéristique de l'induction – n'est justifiable à l'aide de la seule logique *déductive*. Mais si la rationalité se bornait à la seule logique déductive,

2. Les observations doivent être répétées dans une très grande variété de conditions, ceci pour éviter de connaître le triste sort de la dinde inductiviste de Russell qui, après avoir constaté pendant plusieurs mois que, chaque jour, elle était nourrie à 9 heures du matin par les fermiers, en arriva à la généralisation suivante : « Je suis toujours nourrie à 9 heures du matin ». Puis arriva le jour de Noël...
3. Aucun énoncé d'observation accepté ne doit contredire la loi universelle qui en est dérivée.

Lorsque ces conditions sont satisfaites, on a affaire à des inductions fortes, même si les généralisations ne sont jamais parfaitement fondées en logique, en l'absence d'*enumeratio perfecta*. C'est le cas de certaines disciplines scientifiques (les sciences dites exactes), qui autorisent des pratiques ou des expériences reproductibles (à l'intérieur de marges d'erreur mesurées avec précision) qui fondent empiriquement les généralisations faites à partir des observations des étants singuliers. Dans de nombreuses sciences empiriques, l'induction est une induction forte : les théories sont élaborées à partir d'assertions générales elles-mêmes fondées sur des observations singulières dont la répétition ou la fréquence a été jugée suffisante et satisfaisante par le chercheur (à charge pour lui d'évaluer le seuil dit de *saturation*, atteint lorsqu'il considère que toute observation singulière supplémentaire ne modifie pas l'information déjà acquise).

Dans les sciences humaines et sociales et, plus particulièrement en anthropologie, le statut de l'induction est différent : on a alors affaire à des inductions faibles. Si on examine

l'argument de Goodman – qui revient à dire que l'induction n'a aucun fondement logique - impliquerait aussi qu'il n'y a aucune bonne raison de croire que le Soleil se lèvera demain, alors que personne ne s'attend *réellement* à ce qu'il ne se lève pas » : A. Sokal, J. Bricmont, *op. cit.*, p. 63.

les trois conditions de l'induction forte énumérées ci-dessus, on s'aperçoit qu'elles ne sont jamais satisfaites. Il serait facile de les prendre une par une et de montrer combien, dans la pratique de notre discipline, nous en sommes éloignés. Par exemple, si l'on considère la première, je pourrais développer les critiques de Goody lorsqu'il souligne que, bien souvent, c'est à partir d'entretiens avec un ou deux informateurs seulement que nous tirons des conclusions sur une société tout entière¹⁹⁵. Ces conclusions peuvent revêtir une forme modeste ou probabiliste (beaucoup d'Indiens Nez-Percé ont tendance à croire dans le mythe du lynx) ou une forme impérieuse, beaucoup plus fragile (tous les Indiens Nez-Percé partagent la croyance dans le mythe du lynx). Même en sociologie quantitative, où on a l'habitude de travailler sur des échantillons importants, le privilège accordé au nombre d'observations ne peut pas être le même que celui que l'on reconnaît à une série d'expériences physiques qui, à chaque fois, montrent que le cuivre est un bon conducteur d'électricité. Dans ce dernier cas, chaque observation est rigoureusement comparable à une autre alors que dans le premier, la comparaison d'une observation faite sur un individu singulier à celle faite sur un autre individu singulier est éminemment problématique¹⁹⁶ : par certains aspects, les théories sociologiques ont été une pensée du clone avant l'heure qui propose, de manière erronée, l'image d'individus semblables et interchangeable au point de pouvoir être catégorisés et conceptualisés dans une entité uniforme.

¹⁹⁵ « Dans certaines monographies, on lit que telle population a telle conception de l'âme. Il y a fort à parier que cette affirmation s'appuie sur un seul entretien [...] Mon sentiment est que la part de création est grande chez les chercheurs » : Jack Goody, *L'homme, l'écriture et la mort*, Paris, Les Belles Lettres, 1996, p. 85. Pour des remarques similaires concernant la sociologie, voir B. Lahire, *op. cit.*, p. 94-95.

¹⁹⁶ Même si elle peut donner certaines informations susceptibles d'intéresser les ingénieurs ou les notaires du social : pour eux, il peut être par exemple important de savoir qu'un paysan choisi au hasard en Limousin votera probablement communiste alors qu'un ouvrier alsacien choisi dans les mêmes conditions votera plutôt à droite (voir Hervé Le Bras, *op. cit.*). Je ne suis pas persuadé que ce type de données apporte beaucoup à l'anthropologie.

En fin de compte, cette invalidation de l'induction – ou, plutôt, l'affaiblissement de sa pertinence – dans notre discipline en prenant les trois conditions une à une est inutile. C'est une perte de temps. En effet, dans les sciences humaines et sociales, le statut de l'induction est encore plus fragile que dans les sciences exactes car les phénomènes observés sont indexés et chacun d'entre eux est incommensurable à tout autre. Si chaque observation est singulière, augmenter indéfiniment le nombre d'observations ne diminuera en rien le caractère incertain de la généralisation. Non seulement aucune observation supplémentaire ne pourra être considérée comme l'expérience qui viendra légitimer la généralisation mais le statut des expériences cruciales réfutatives – celles qui invalident une généralisation préalable comme cela se produit quand un énoncé singulier contredit un énoncé universel – est lui-même extrêmement fragile du fait de l'incommensurabilité des observations et, circonstance aggravante, du caractère souvent trop vague des généralisations : si j'écris que « *la mémoire collective des Français est sélective* », comment imaginer invalider par des observations singulières une proposition aussi floue ?

Le problème de l'indexation

« Toute chose ne se produit qu'une fois dans l'univers, il n'y a pas d'identité absolue, ni de répétition. » (Pearson K., *La Grammaire de la science*, Paris, Alcan, 1912, chap. 5)¹⁹⁷.

La sociologie, note Passeron, est une science du contexte car « les interactions ou les interdépendances les plus abstraites ne sont jamais attestées que dans des situations singulières, indécomposables et insubstituables *stricto sensu*, qui sont autant d'« individualités historiques ». Autrement dit, les constats ont toujours un « contexte » qui peut être *désigné* mais non *épuisé* par une analyse finie des variables qui le constituent, et

¹⁹⁷ Cité par Alain Desrosières, *La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*, Paris, La Découverte, 1993, p. 137.

qui permettraient de raisonner « toutes choses égales par ailleurs. »¹⁹⁸ Les objets des sciences sociales non particulières¹⁹⁹ sont « susceptibles d'être indéfiniment analysés en variations insubstituables, de même qu'ils ne sont descriptibles que par des variables toujours disponibles à de nouvelles conceptualisations »²⁰⁰, multiplication de termes *ad hoc* qui a pour conséquence une inflation terminologique et un brouillard sémantique, sources d'anomie conceptuelle généralisée.²⁰¹ Ou alors la sociologie « est remplie de ces *appellations sténographiques* dont la précision empirique a pour contrepartie l'incapacité à s'organiser en un système conceptuel qui les relierait et les subordonnerait les unes aux autres ou à des principes théoriques eux-mêmes articulés entre eux, afin de rendre compte avec une généralité croissante des régularités ou des configurations qu'elles baptisent en ordre dispersé. »²⁰² D'une part, il en résulte entre chercheurs une « fiction de communication » et non pas une véritable communication scientifique qui supposerait le partage d'une même langue théorique²⁰³, d'autre part les généralités énoncées « ont cette particularité de n'atteindre jamais à la généralité *nomologique* de la loi universelle, accessible aux seules sciences expérimentales »²⁰⁴ car les concepts sont toujours indexés sur des séries de cas singuliers, sur des contextes qui ne sont jamais comparables sous tous les rapports (impossibilité de la clause *ceteris paribus*) et qui ne sont pas susceptibles d'être épuisés par une énumération finie des valeurs des variables : ce sont des noms communs imparfaits ou, plus exactement, des semi-noms propres²⁰⁵.

¹⁹⁸ J. C. Passeron, *op. cit.*, p. 25.

¹⁹⁹ Les « sciences historiques » (ou sciences du contexte) que sont l'anthropologie, la sociologie et, bien sûr, l'histoire opposées aux sciences sociales dites « particulières » : linguistique, économie, démographie, psychologie expérimentale.

²⁰⁰ *Op. cit.*, p. 32.

²⁰¹ *Op. cit.*, p. 34.

²⁰² *Op. cit.*, p. 52.

²⁰³ *Op. cit.*, p. 55.

²⁰⁴ *Op. cit.*, p. 60.

²⁰⁵ *Op. cit.*, p. 61.

Il en va de même en anthropologie, note Dumont, où les quelques théories dont nous disposons demeurent à un « bas niveau d'abstraction » : elles s'appliquent au mieux à un type de société, à une région du monde, à une « aire culturelle. » Pour cette raison, « chaque contexte particulier doit être décisif. »²⁰⁶ On peut même ajouter qu'il y a à la fois indexation des événements observés et indexation de l'interprétation-traduction de ces événements, tant il est vrai, en sciences humaines et sociales, que les théories élaborées ne sont jamais indépendantes du contexte socio-historique.

Mais comment trouver l'équilibre entre d'une part, des généralisations qui ne seraient que des abstractions et, d'autre part, le « fourmillement idiographique »²⁰⁷, inventaire sans fin d'événements uniques²⁰⁸ où l'on s'interdirait toute recherche de types, de tendances ou de régularités qui pourraient fonder ensuite des assertions généralisantes sur les singularités ? Ou encore : comment trouver la juste mesure entre la « loi » triviale (un paysan limousin a tendance à voter communiste) et des explications ayant la forme de régressions à l'infini, à partir du moment où il est admis qu'aucun facteur causal n'agit isolément et que les facteurs sociaux interagissent en permanence les uns sur les autres²⁰⁹. Dans le premier cas, il est inévitable non seulement de mutiler le réel mais on

²⁰⁶ L. Dumont *op. cit.*, p. 16 et 250, n. 48. Jacky Bouju, par exemple, note qu'il semble impossible de pouvoir parler de 'la' tradition dogon, car une tradition n'est jamais que celle d'un groupe dogon particulier : « Tradition et identité. La tradition dogon entre traditionalisme rural et néo-traditionalisme urbain », *Enquête*, n° 2, 1995, p. 106. Pour des remarques du même ordre sur les particularismes typologiques et régionaux des rites *malanggan* en Nouvelle-Irlande, voir Brigitte Derlon, *De mémoire et d'oubli. Anthropologie des objets malanggan de Nouvelle-Irlande*, Paris, CNRS Éditions, 1997, p. 10-14.

²⁰⁷ J. C. Passeron, *op. cit.*, p. 79.

²⁰⁸ « L'objet de l'anthropologie se réorienterait pour autant qu'on prendrait acte de l'opération événementielle qui se déroule dans une culture : un message sémantique, qui dit quelque chose d'unique, émis par quelqu'un de particulier en direction de quelqu'un d'autre, et dont la non-reproductibilité est avérée » : F. Affergan, *op. cit.*, p. 264. Dans cet ouvrage, cet auteur confond volontiers la singularité de l'étant (par exemple, une manière d'être au monde propre à un individu ou à un groupe) et la singularité de l'événement que constitue la rencontre entre l'observateur (par exemple, l'ethnologue) et cet étant. En l'absence de tout observateur, un phénomène social et culturel n'en est pas moins indexé sur un contexte particulier qui donne à ce phénomène sa singularité. Il importe de distinguer la singularité ontologique (en l'absence de tout observateur) de la singularité contingente qui est celle de la rencontre.

²⁰⁹ Richard Pottier, « Capitalisme, protestantisme et confucianisme », *Approches-Asie*, n° 13, 1996, p. 26.

risque, également, d'en donner une vision non plausible : parce qu'elles reposent sur des inductions faibles, les pseudos-universalités que sont les assertions générales peuvent, à partir d'un certain degré de généralisation, être déconnectées des configurations singulières au point de leur être totalement étrangères ; dans le second cas, on court le risque de s'abîmer dans le fantasme bourgeois de la carte géographique fidèle au pays qu'elle entend décrire au point de s'y superposer tout entière.

La réponse classique apportée à ce problème consiste à dire que nos disciplines sont des sciences interprétatives²¹⁰, point à la ligne. Ce n'est pas faux – c'est même exact – mais on ne peut s'arrêter là. Encore faut-il interroger les modalités de l'interprétation qui, encore une fois, va se déployer en prenant appui sur l'induction. Entre le concept désindexé de l'observation de configurations singulières et l'énumération infinie des étants singuliers, il y a place pour l'induction contrôlée et, par ce fait même, plausible. Le contrôle se fait selon deux modalités : sur le plan conceptuel, par l'évaluation permanente du degré de pertinence des notions supposées rendre compte du passage d'un niveau élémentaire de la réalité à un niveau plus général – ce que, dans le cadre d'une problématique du partage, j'appelle le degré de pertinence des rhétoriques holistes – et, sur le plan méthodologique, par la comparaison raisonnée des multiples données amassées par la discipline depuis son origine. Là où, dans une configuration jugée similaire par le raisonnement naturel²¹¹, l'induction aura permis l'élaboration d'une théorie plausible, le chercheur a le droit

²¹⁰ Sur ce point, voir Richard Pottier commentant J. C. Passeron : « Les théories sociologiques sont donc condamnées à rester interprétatives. Elles visent, en fait, à interpréter des corrélations historiques, ce dont la thèse de Weber sur l'origine du capitalisme nous fournit une bonne illustration » : *op. cit.*, p. 24.

²¹¹ Raisonnement qui se déploie dans un espace assertorique non-poppérien et qui, par exemple, produira des typologies consistant à conceptualiser des substituabilités entre contextes jugés parents ou équivalents ou, encore, qui proposera des idéaltypes ou des modèles sans être dupe pour autant du fait que le « toutes choses étant égales par ailleurs » est une formule largement rhétorique en sciences humaines et sociales compte tenu de l'indexation empirique des configurations observées. (Passeron, *passim*).

d'emprunter ces acquis théoriques pour les appliquer à la configuration singulière sur laquelle il travaille, à condition d'explicitier le cheminement épistémologique qui l'aura conduit à faire ce choix comparatif.

Je ne peux qu'approuver Lahire lorsque, prenant acte de la variété des échelles de contextualisation des phénomènes sociaux, il défend le principe « d'un rapport *pragmatique et historicisant* aux concepts et aux théories sociologiques » qui, anciens ou nouveaux, n'ont « de pertinence scientifique que dans certaines limites de validité. »²¹² L'idée que, dans les sciences historiques, il ne saurait y avoir de concepts vraiment définitifs n'est pas neuve (on la trouve chez Weber ou chez Popper²¹³) ; elle est même banale, mais, là encore, il ne suffit pas de le dire pour l'oublier aussitôt et s'abandonner ensuite à la surenchère généraliste, péché mignon de nos disciplines. La notion de mémoire collective, objet principal de mes préoccupations, peut avoir une pertinence relative dans tel groupe singulier à tel moment particulier et être totalement impropre dans un autre contexte²¹⁴ : admettre cette évidence implique le refus de l'utiliser comme une notion « prête à penser », applicable et généralisable à toute situation. Cette observation est valable pour tous les concepts et notions supposés rendre compte du partage.

Le partage inconnaissable : le béhaviorisme et la question des états mentaux

« J'espère au moins avoir fait sentir que le fait social essentiel, tel que je l'aperçois, exige, pour être bien compris, la connaissance de faits cérébraux infiniment délicats, et que la sociologie la plus claire en apparence, la plus superficielle même d'aspect, plonge

²¹² B. Lahire, *op. cit.*, p. 241.

²¹³ Karl Popper, *Misère de l'historicisme*, *op. cit.*, p. 10-11.

²¹⁴ Sur l'indexation de tout acte de mémoire et, plus particulièrement, des récits de vie, voir Marc-Olivier Gonthier et Nadja Maillard in *Histoires de vie. Approche pluridisciplinaire*, Neuchâtel, Éditions de l'Institut d'ethnologie, Paris, Éditions de la M.S.H., 1987, p. 34 ; B. Lahire, *op. cit.*, p. 26, n. 10 ; Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, P.U.F., 1950, p. 67-76 ou, encore, Russell commentant Bergson dans *La méthode scientifique en philosophie*, *op. cit.*, p. 232.

par ses racines au sein de la psychologie, de la physiologie, la plus intime et la plus obscure.» (Gabriel de Tarde, *Les lois de l'imitation*, op. cit., p. 94-95).

« L'esprit est donc trop étroit pour s'étreindre lui-même." (Saint Augustin, *Les Confessions*, X, VIII)²¹⁵.

Même si, en anthropologie, nous étions capables d'inductions fortes, même si les phénomènes que nous observons n'étaient pas uniques du fait de leur indexation dans des contextes toujours singuliers, la réalité du partage resterait difficile à attester. En effet, se poserait de toutes façons une double question : qu'observons nous vraiment et que laissons nous de côté ? La réponse est simple, les conséquences le sont moins : nous observons des comportements, nous laissons de côté les états mentaux. Dans ces conditions, comment savoir si les membres d'un groupe partagent réellement des croyances, des représentations, des savoirs, etc. ? Pour justifier l'impasse faite sur cette question, on met généralement en avant le fait à ce jour incontesté de l'incommunicabilité des états mentaux. Il serait vain de s'épuiser – ce serait même une attitude non scientifique – sur un objet inaccessible. Cet argument n'est pas sans valeur. Encore faut-il admettre qu'il y a là un problème²¹⁶, en tirer toutes les conclusions et ne pas faire comme si cette béance dans notre objet était sans

²¹⁵ Cette thèse augustinienne est reprise par Lévi-Strauss, Proust, Michaux et, aujourd'hui, par beaucoup de chercheurs travaillant dans le champ des neurosciences : « Le cerveau peut-il se comprendre complètement lui-même ? On peut soutenir que ne s'étant pas créé, ayant évolué à partir de conditions initiales qui ne seront jamais connues parfaitement car antérieures à tout système cognitif, sous l'effet d'environnements non contrôlés, le cerveau n'aura jamais de lui-même qu'une connaissance limitée » : Jean Delacour, *Le cerveau et l'esprit*, Paris, PUF, 1995, p. 28.

²¹⁶ Ce que se refuse à faire B. Lahire lorsqu'il aborde la question des états mentaux dans une optique résolument anti-sperbérienne : tirant argument du fait incontestable que le sociologue n'a accès qu'à des réalités langagières (verbales, paraverbales, écrites, gestuelles, iconiques...), il en déduit l'absence d'intérêt de l'hypothèse d'un « pensé » invisible en tant que tel ! Bien plus, il déplore la « place démesurée » accordée selon lui à cette « réalité présumée » que serait une structure mentale au principe d'une expression publique qui n'en serait que la trace ou l'indice (op. cit., p. 231, n. 8). Même si B. Lahire s'abrite sous l'autorité de Wittgenstein, cette dénégation de toute pertinence à ce qu'il appelle les conceptions mentalistes est selon moi très dommageable pour nos disciplines qui courent ainsi le risque de se couper de tout l'apport des neurosciences. Contrairement à ce qu'il prétend, il vient à l'idée de beaucoup d'anthropologues que « des différences – « cognitives », « psychiques » et « comportementales » entre deux individus singuliers, issus du « même » milieu social (ou mieux, de la même famille) sont encore des différences sociales, au sens où elles ont été socialement engendrées dans des relations sociales, des expériences sociales (socialisatrices) » (op. cit., p. 232.) ; en même temps, ces mêmes anthropologues peuvent (i) juger non ridicule l'idée selon laquelle la totalité de notre activité mentale n'est pas le seul produit des déterminismes sociaux, (ii) en conclure qu'il y a là un problème pour une discipline qui, entre autres, a pour ambition d'étudier les croyances et les représentations.

importance et sans influence sur nos résultats. Dans ce chapitre, je me limite à un seul aspect de ce programme : je tente de poser correctement le problème.

Dans notre discipline, notre pratique est essentiellement behavioriste : « les hommes étudiés ont les croyances que l'ethnographe estime qu'ils doivent avoir en fonction de ce qu'ils disent et font. »²¹⁷ Les théories étiologiques en anthropologie s'appuient pour l'essentiel sur l'analyse de l'observable, obéissant en cela au préjugé réaliste : il suffirait, croit-on, de savoir bien observer et bien décrire les pratiques et les comportements²¹⁸ de tel ou tel groupe pour accéder aux significations que les membres du groupe considéré donnent à leurs institutions, leur cosmogonie, leur taxonomie, etc. S. Tyler critique cette « ridicule conviction behavioriste qui consiste à « décrire » des motifs répétitifs d'action », en particulier, précise-t-il, quand cette description ne prend pas en considération « le discours que tiennent les acteurs lorsqu'ils constituent et situent leur action »²¹⁹. Cette critique, toutefois, est à courte vue. Même la prise en considération du discours relève encore de l'approche behavioriste car le langage reste encore un comportement – un comportement verbal²²⁰ – qui ne nous livre pas l'accès aux états mentaux²²¹. J'admets que

²¹⁷ Gérard Lenclud, « Le factuel et le normatif. Les différences culturelles relèvent-elles d'une description ? » in Marc-Olivier Gonthier, Jacques Hainard, Roland Kaehr (éd.), *La différence*, Neuchâtel, Musée d'ethnographie, 1995, p. 25-26.

²¹⁸ Bien que, comme le remarque Jacques Gervet, le terme de comportement n'ait guère de statut théorique général en sociologie ou en anthropologie : l'objet de ces disciplines, dit-il, « est un ensemble d'institutions, de rapports sociaux, de processus collectifs... ou l'individu n'est pas considéré au premier chef. Cette absence de référence à l'individu est sans doute liée à l'absence de tout concept de comportement » in I. Stengers, *D'une science à l'autre. Des concepts nomades*, op. cit., p. 289.

²¹⁹ S. Tyler, « Post-Modern Ethnography : From Document of the Occult to Occult Document » dans Clifford et Marcus, *Writing Culture*, p. 130-131, cité in Clifford Geertz, op. cit., p. 135-136.

²²⁰ Sandra Laugier-Rabate, *L'anthropologie logique de Quine. L'apprentissage de l'obvie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1992, p. 21-22. Je me réfère ici à tout ce qui relève de la méthode « orale/aurale » (Richard Tapper, « Afghan articulations of identity : text and context » in J. Hainard, R. Kaehr, op. cit., p. 90), c'est-à-dire les entretiens, conversations, etc. avec des informateurs.

²²¹ Selon les philosophes du courant contextualiste, il ne nous livre même pas la totalité de l'information contenue par l'énoncé, celle-ci étant toujours plus riche que la structure sémantique de la phrase : une partie importante de la compréhension, en effet, dépend de critères extérieurs à la seule signification linguistique, tel que les mécanismes d'inférence spontanée qui s'appuient sur des connaissances partagées par le locuteur

le *développement* de ma pensée suppose le langage (je ne m'engage pas ici dans le débat sur l'antériorité d'une de ces facultés par rapport à l'autre²²²), mais l'*existence* de ma pensée n'implique pas que j'adopte un comportement verbal : par exemple, je pense que « la pluie est humide » ou que « la neige est blanche », mais je ne vois aucune utilité à verbaliser ces croyances. D'autre part, on peut imaginer que je les énonce sans en croire le moindre mot, simplement parce que j'estime que cette énonciation m'apporte un bénéfice personnel au moment où je la fais²²³ ou parce que je la juge commode pour parler des choses du monde²²⁴. Enfin, il n'est pas certain que dans ce que je dis j'arrive toujours à exprimer parfaitement ce que je pense, et il peut même arriver que ce que je dis modifie ce que je pense (ajoutons à la complexité : l'ethnographe s'efforce de restituer ce qu'il pense avoir compris de ce que ses informateurs lui ont dit de ce qu'ils pensaient). Ceci a une conséquence : il est impossible d'induire avec certitude des états mentaux à partir de comportements verbaux – réalité qu'ont du mal à admettre les spécialistes des sondages d'opinion - et, plus généralement, à partir d'un quelconque comportement²²⁵.

(ou l'auteur) et l'auditeur (ou le lecteur). » : Pierre Jacob, *Pourquoi les choses ont-elles un sens ?*, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 42.

²²² Parce qu'elle n'est pas pertinente en regard des questions que je me pose. Même si, comme le soutient B. Lahire (suivant en cela Bouveresse) « la conscience intérieure ne prend forme que parce qu'elle est la conscience d'un être en relation », en particulier par le biais du langage (*L'homme pluriel*, *op. cit.*, p. 202), la forme prise par la conscience ne nous est pas livrée par la nature de la relation : l'idée que cette forme puisse être déterminée par la nature de la relation est donc condamnée à rester pure conjecture. Searle, sur ce point, est beaucoup plus lucide que Lahire : à juste titre convaincu que la catégorie d'« autrui » joue un rôle bien précis dans la structure de nos expériences conscientes, il ajoute aussitôt : « je ne sais pas encore bien comment [...] analyser la structure de l'élément social dans la conscience individuelle. » : J. R. Searle *La redécouverte de l'esprit*, *op. cit.*, p. 180.

²²³ A propos de cet argument, voir P. Jacob, *Pourquoi les choses ont-elles un sens ?*, *op. cit.*, p. 38-39.

²²⁴ Sur ce point, voir Roger M. Keesing, « Métaphores conventionnelles et métaphysiques anthropologiques », *Enquête*, 3-1996, p. 231-232 : quelle que soit l'étendue de nos connaissances en astronomie, nous parlons notre langue comme si le soleil se levait puis se couchait réellement et comme si l'univers était plat. Couramment, face à un « lever » ou un « coucher » de soleil, nous adoptons des comportements verbaux du type suivant : « le soleil se lève », « le soleil se couche ». Mais, pour un ethnographe sélénite ou vénusien, il serait absurde d'affirmer après nous avoir écoutés et observés : « ces indigènes croient que le soleil se lève » ou « ils croient que la terre est plate ».

²²⁵ Pour une critique sévère du béhaviorisme et de sa réduction de l'expérience subjective à des trames comportementales objectivement observables, voir J. R. Searle *La redécouverte de l'esprit*, *op. cit.* : « ...pour ce qui concerne l'ontologie de la conscience, le comportement ne compte absolument pas. Nous pourrions avoir un *comportement identique* dans deux systèmes différents, dont l'un serait conscient, et l'autre totalement inconscient » (p. 106) ; ou encore : « Les faits comportementaux, aussi nombreux soient-ils, ne

On touche là au problème décisif, qui est l'incommunicabilité des états mentaux, problème anthropologique s'il en est. Des états mentaux, on sait peu de chose. Malgré les progrès importants enregistrés dans le domaine de l'imagerie cérébrale (IRM, TEP), ils sont encore *terra incognita* : à ce jour, on ne sait pas « les écrire en caractères mathématiques, on est incapable de les traduire en termes de processus physico-chimiques, et d'y déceler la part exacte des flux hormonaux, des influx électriques et des fluides neurochimiques. Ce ne sont que des allégories commodes, des costumes mal ajustés dont on affuble les protagonistes du drame chaotique qui se déroule là, subreptice, sous nos yeux, pour reconstituer le fil d'une histoire avant de la mettre en scène sur notre théâtre intime. »²²⁶ Ce que l'on sait, c'est que chaque esprit-cerveau est unique, ce qui invalide les métaphores assimilant le cerveau à l'ordinateur. Dès la naissance, les cerveaux humains sont « comme des empreintes digitales », et une vie d'apprentissage et d'expérience ne fait qu'accentuer leurs particularités²²⁷, à la fois génétiques et épigénétiques. Ceci a une conséquence de première importance : la « production » de chaque esprit-cerveau est singulière. Il est à peu près certain, remarque Leach, « que deux observateurs ne partagent jamais exactement la même expérience »²²⁸. « Rien n'indique jamais que deux personnes

constituent pas le fait que l'individu représente ce qu'il désire sous tel aspect et pas sous tel autre. Ce n'est pas une question épistémique » (p. 218). Searle ne pense même pas que, comme on le prétend parfois, on puisse objectiver sa propre subjectivité en la décrivant rigoureusement car, dit-il, la subjectivité en question est l'acte de dépeindre » (p. 143). Les processus biologiques produisent des phénomènes mentaux conscients qui sont irréductiblement subjectifs.

²²⁶ Jean-Gabriel Ganascia, *Les sciences cognitives*, Paris, Flammarion, 1996, p. 50. Selon le journal *Le Monde* du 28 avril 1999, une récente expérience américaine a réussi à détecter par imagerie cérébrale si une personne imaginait un visage ou un paysage. N'ayant pas eu le temps de retrouver les sources scientifiques de cette information, je la reprends avec les réserves d'usage.

²²⁷ Douglas Hofstadter, Daniel Dennett, *Vues de l'esprit. Fantaisies et réflexions sur l'être et l'âme*, Paris, InterEditions, 1987, p. 254. Voir également : Georges Vignaux, *Les sciences cognitives. Une introduction*, Paris, La Découverte, 1992, p. 114.

²²⁸ E. R. Leach, *op. cit.*, p. 35-36. On peut songer ici à ce que disait Condillac sur le relativisme de la durée : « il n'y a pas deux hommes qui, dans un temps donné, comptent un nombre égal d'instans » (*Traité des sensations*, IV, 18).

produisent la même interprétation d'un même événement», note Frederik Barth²²⁹, rejoignant ainsi le neurobiologiste Gerald M. Edelman qui rappelle que l'expérience phénoménale «est une question qui se traite à la première personne» et qui, pour cette raison, ne peut être partagée avec d'autres²³⁰. Cette idée est soutenue à de multiples reprises par Russell : « Le contenu total d'un esprit n'est jamais, pour autant que nous puissions le savoir empiriquement, exactement semblable au contenu de cet esprit à un autre moment, ou de tout autre esprit à n'importe quel moment »²³¹. Il ajoute ailleurs : « il n'y a absolument rien qui soit vu par deux esprits simultanément »²³². L'ontologie réelle des états mentaux, précise encore Searle, « est une ontologie à la première personne »²³³ : deux personnes ne pourront jamais connaître le même esprit de l'intérieur²³⁴.

Même le partage de la signification de certaines propositions triviales et factuelles du type « *Il y a du sel sur l'étagère* » peut être contesté. En effet, selon les tenants du holisme de signification ou holisme des croyances, la signification accordée par chaque individu à une proposition quelconque est toujours relative à un système de valeurs, de croyances et de théories diverses²³⁵. L'histoire de *ma* relation au sel et aux étagères est différente de

²²⁹ Fredrik Barth in Adam Kuper (éd.), *Conceptualizing Society*, Londres, Routledge, 1992, p. 20.

²³⁰ G.M. Edelman, *Biologie de la conscience*, Paris, Odile Jacob, 1992, p. 176-177.

²³¹ Bertrand Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961, p. 205.

²³² B. Russell, *La méthode scientifique en philosophie*, *op. cit.*, p. 102. Voir encore, du même auteur : *Signification et vérité*, *op. cit.*, p. 141-142. Dans le même registre, on peut également consulter : Michael Dummett, *Les origines de la philosophie analytique*, Paris, Gallimard, 1991, plus particulièrement p. 106 et 141-142 ; F. Affergan, *op. cit.*, p. 66 ; A. F. Chalmers, *op. cit.*, p. 53 ; Dan Sperber, Deirdre Wilson, *La pertinence. Communication et cognition*, Paris, Minuit, 1989, p. 20-21, 64-65 et passim ; T.S. Kuhn, *op. cit.*, p. 261-263. Halbwachs lui-même abonde dans ce sens in *La mémoire collective*, *op. cit.*, p. 63.

²³³ J. R. Searle, *La redécouverte de l'esprit*, *op. cit.*, p. 38-39.

²³⁴ D. Dennett, *La diversité des esprits. Une approche de la conscience*, *op. cit.*, p. 15.

²³⁵ Ce que Hilary Putnam appelle le « holisme de la signification » : le langage qui décrit l'expérience le fait à l'intérieur d'un « réseau de croyances » (*Représentation et réalité*, Paris, Gallimard, 1988, p. 34). Selon le holisme sémantique, le contenu d'une croyance *C* d'un individu est déterminé par les liaisons épistémiques de *C*, c'est-à-dire « par les relations entre *C* et toutes les autres croyances de cet individu ». Si je crois *p*, alors je crois aussi *q*, et *r*, etc. Ce holisme sémantique « implique que deux individus ne peuvent partager la moindre croyance à moins qu'ils partagent toutes leurs croyances », unanimité qui est bien sûr peu vraisemblable : P. Jacob, *Pourquoi les choses ont-elles un sens ?* *op. cit.*, p. 206-207. Sur cette question, voir aussi Daniel Pinkas, *La matérialité de l'esprit. Un examen critique des théories contemporaines de l'esprit*,

celle de toute autre personne et, par conséquent, mes croyances ou mes représentations relatives à la proposition factuelle seront différentes. Il s'ensuit que la référence à une proposition n'est pas suffisante pour individuer correctement un état mental²³⁶.

Dans le cadre de la problématique adoptée ici, celle de l'épistémè du partage, notre pratique behavioriste a une conséquence principale et deux conséquences secondaires mutuellement exclusives. La principale est, comme le soutient Francis Affergan, « l'incapacité pour un observateur ethnologue d'inférer avec une sécurité épistémologique absolue le sens d'une culture à partir des faits observés. »²³⁷ C'est une des raisons qui fait que nous recourons si facilement à des concepts vagues et interprétatifs, renvoyant aux ressemblances apparentes que nous dégagons de l'observation des comportements ou à des choses qui, comme le dit Sperber, ont selon nous « un air de famille »²³⁸. Dans nos disciplines, où le statut de la preuve est des plus fragiles, les chercheurs qui, légitimement, d'une part ont toujours *l'intention* de prouver et de démontrer la véracité de leurs assertions et, d'autre part, ont *l'intention* que ces assertions *signifient*, jouent facilement de l'ambivalence de leurs propositions. Si, trivialement parlant, nos concepts « ratissent

Paris, La Découverte, 1995, p. 270-271 et, également, P. Bourdieu et F. Dosse qui évoquent l'information dite *common knowledge*, le premier dans *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 229, le second dans *L'empire du sens*, *op. cit.*, p. 291. Sur le holisme du langage, voir Charles Taylor, *op. cit.*, p. 42-43.

²³⁶ Je reprends ici les arguments de Ruwen Ogien qui, dans un ouvrage collectif, fait un excellent commentaire de cet exemple célèbre de Putnam : Patricia Paperman, Ruwen Ogien (sous la direction de), *La couleur des pensées. Sentiments, émotions, intentions*, Paris, EHESS, 1995, p. 268-269. Que le partage d'un énoncé ne signifie pas le partage de sa signification, l'enseignant le sait bien, lui qui est régulièrement confronté aux comportements psittacistes de nombreux étudiants. J'ajouterai encore, pour nuancer mon propos, que grâce au langage, j'ai quand même plus de chance de me faire une idée plausible des états mentaux de mon voisin de palier que, par exemple, de ceux des dauphins avec qui je ne sais pas communiquer. George Steiner précise cependant que même « dans les plus scrupuleuses procédures de la communication partagée », les échanges demeurent incomplets et les configurations de sens personnelles. Aucune compréhension n'est jamais parfaite entre personnes qui parlent la même langue : *op. cit.*, p. 133-134.

²³⁷ F. Affergan, *op. cit.*, p. 49. Par exemple, note Claudio Esteva Fabregat, de l'observation de l'homogénéité des pratiques et comportements dans un groupe donné – ce qu'il appelle le « holisme ethnographique » – il est hasardeux d'inférer l'existence d'un « holisme psychologique » : *Cultura, sociedad y personalidad*, Barcelone, Anthropos, 1993, p. 196.

²³⁸ D. Sperber, *La contagion des idées*, *op. cit.*, p. 28-29.

large » (ils sont polysémiques, polythétiques, équivoques, à géométrie variable, etc.), c'est probablement parce que nous avons ainsi l'espoir de saisir en partie ce qui nous échappe par la simple observation des comportements : ce que, réellement, les individus pensent, croient, savent, désirent, etc.²³⁹. Lorsqu'un anthropologue affirme que tel membre de telle culture vient de procéder à un sacrifice, il sait bien, au fond, qu'il n'a aucune possibilité d'accéder à la signification précise que ses informateurs donnent au mot « sacrifice » lorsqu'ils évoquent la cérémonie. Certes, il lui est loisible de constater que l'officiant a choisi un animal, qu'il l'a entravé puis posé sur une dalle, qu'il a pris un couteau et qu'il a égorgé la bête. Mais la réalité du sacrifice – au sens que « lui », l'anthropologue, donne à ce mot – n'est pas vérifiable car il ignore le sens que son informateur donne au même mot et ce sens lui est à jamais inaccessible²⁴⁰. Toutefois, à tort ou à raison²⁴¹, nous nous accommodons assez bien de ces termes vagues qui nous paraissent renvoyer à un univers de significations plausible : ils représentent, pensons-nous, le prix à payer pour parvenir à exprimer quelque chose de l'Autre, ils sont un *moyen* nous permettant d'accéder à ce qui nous est directement inconnaissable et qui existe indépendamment de nos discours.

Une des deux conséquences secondaires possibles, la moins fréquente, est une sous-estimation du partage. En privilégiant plus particulièrement l'observation des comportements verbaux, nous risquons d'accentuer les différences qui existent entre nos informateurs car, spontanément, ceux-ci ne parlent pas de ce qui est à la base de leur culture et qui leur est commun. En revanche, « ils parlent du plus inattendu qui, par

²³⁹ Selon Jacques Le Goff, c'est le flou même de la notion de mentalité et de son champ d'application qui a fait une bonne part de son efficacité (cité in Gérard Mauger, Postface à Karl Mannheim, *Le problème des générations*, Paris, Nathan, 1990, p. 96).

²⁴⁰ Il ignore également le sens que ses lecteurs donneront au mot « sacrifice » s'il l'utilise ensuite dans un article pour rendre compte de son enquête.

²⁴¹ Pour des arguments plutôt en faveur des termes interprétatifs, l'ethnologie étant considérée comme « l'art de raisonner juste sur des figures fausses », voir P. Laburthe-Tolra, *op. cit.*, p. 72 et 97.

définition, n'est pas partagé. »²⁴² C'est la raison pour laquelle, dans *Mémoire et identité*, j'ai insisté sur la nécessité d'approfondir nos enquêtes sur la protomémoire dont, généralement, les individus ne sont pas conscients : les dispositions protomémorielles constituent le savoir et l'expérience les plus résistants et les mieux partagés par les membres d'une société²⁴³.

L'autre conséquence secondaire, la plus commune, est une surestimation du partage, résultat de ce que j'appelle la conjecture sociologique. De la non-différence apparente des comportements, on passe à la ressemblance puis à l'identité des croyances, des représentations, des opinions, etc. Par exemple, d'une communion de pratiques on inférera l'existence d'une conscience ou d'une mémoire collective. Dans cette perspective, il n'y a pas une expression socialement réglée d'états mentaux privés mais élaboration d'états mentaux pseudo-privés *en réponse* à des intimations sociales. L'accès à la totalité des états mentaux deviendrait possible au sociologue qui, à partir du moment où il connaîtrait l'*input* (les intimations sociales) pourrait deviner la nature de l'*output* (les états mentaux). Même si l'on accepte le modèle que nous propose ce sociologisme radical (en gros, la société produit les états mentaux), rien ne nous permet d'affirmer que les différents *output* résultant des intimations sociales seraient similaires et se prêteraient à des généralisations relatives aux états mentaux supposés être partagés ; de plus, le sentiment de l'obligation qui est supposé faire naître les états mentaux est lui-même un état mental qu'on ne peut expliquer à son tour comme le résultat d'une intimation sociale sans tomber dans une explication tautologique. Là encore, du fait de l'unicité de chaque cerveau, chaque *output* pourrait être lui-même unique et inaccessible à tout autre cerveau. Ce sociologisme radical

²⁴² Maurice Bloch, « Le cognitif et l'ethnographique », *Gradhiva*, 17, 1995, p. 49.

²⁴³ J. Candau, *Mémoire et identité*, *op. cit.*, p. 11-14.

était évidemment présent chez Durkheim lorsqu'il expliquait le deuil ainsi : il « n'est pas un mouvement de la sensibilité privée, froissée par une perte cruelle ; c'est un devoir imposé par le groupe. »²⁴⁴ Dans la perspective de Durkheim, les consciences des individus – en l'occurrence des individus endeuillés - « ne sont plus des consciences d'individus, ce sont des consciences de fonctionnaires de la société. »²⁴⁵. Le deuil est certainement cela mais il n'est pas que cela : le sentiment douloureux de la perte comme la nécessité de composer avec elle sont toujours vécus de manière singulière par chaque individu et les états mentaux relatifs à la perte et au deuil sont en partie inaccessibles. Dans *Mémoire et identité* également, j'ai critiqué ce type d'inférence qui consiste à confondre un acte partagé avec la représentation qui motive et accompagne cet acte et qui, elle, n'est pas nécessairement partagée²⁴⁶.

Heureusement, il existe une autre conjecture, plus subtile, que j'appelle l'hypothèse anthropologique. Nul, sans doute, ne l'a mieux exprimée que Malinowski : « Comme sociologue, nous ne nous intéressons pas à ce que X... ou Y... peuvent éprouver *en tant qu'*individus selon les hasards de leur expérience personnelle – nous nous intéressons seulement à ce qu'ils sentent et pensent *en tant que* membres d'une communauté donnée. Dès lors, à ce titre, leurs états mentaux sont façonnés d'une certaine manière, ils prennent la marque des institutions au sein desquelles ils se développent, ils subissent l'influence de la tradition et du folklore, du véhicule même de la pensée, c'est-à-dire du langage. Le milieu social et culturel où ces hommes évoluent les contraint de penser et de sentir d'une

²⁴⁴ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960 & 1985, p. 568. Sur ce chapitre, il est intéressant de mesurer la distance qu'il y a entre Durkheim et son neveu qui, lui, n'exclut pas totalement la psychologie : *infra*, p. 99. Pour être tout à fait honnête, Durkheim nuance ensuite légèrement son propos et réintroduit un brin de psychologie.

²⁴⁵ Émile Durkheim, « Leçons sur la morale », *Textes. 2. Religion, morale, anomie*, Paris, Minuit, 1975, p. 301.

²⁴⁶ *Op. cit.*, p. 29-30.

manière bien définie. »²⁴⁷ Cette proposition a un double mérite : elle est programmatique et elle n’escamote pas la nature du problème. Elle jette, en effet, les bases d’un véritable programme de recherche qui est en fait celui de l’anthropologie traditionnelle – à partir de ce qui se donne à voir (institutions, tradition, folklore, langage, etc.) on va pouvoir accéder aux états mentaux façonnées *d’une certaine manière* (formule rhétorique) – mais, en même temps, ce programme ne cache pas qu’il laisse dans l’ombre une partie de la réalité étudiée : ce que X ou Y peuvent éprouver *en tant qu’individus*. Il y a là une distinction à retenir entre des états mentaux qui, dans un langage évidemment métaphorique, auraient deux faces : l’une, inaccessible, qui serait le produit des hasards de l’expérience personnelle et l’autre, transparente (objectivée, diront les sociologues) à travers les institutions, la tradition, le langage, etc., parce que façonnée par eux. La distinction que fait Frege entre le *sens* et la *représentation* m’aidera à mieux souligner l’intérêt de cette métaphore.

Pour Frege, « la même représentation n’est pas liée au même sens ». La représentation est subjective : un peintre, un cavalier et un naturaliste, par exemple, donneront des représentations très différentes au nom « Bucéphale ». Le sens d’un signe, en revanche, peut être « la propriété commune de plusieurs individus » car on ne peut « nier que l’humanité possède un trésor commun de pensées qui se transmet d’une génération à l’autre »²⁴⁸. La distinction fréгийнienne entre sens et représentation reste abstruse si on ne précise pas la signification qu’il donne à chacune de ces notions. Considérons un nom quelconque : sa dénotation est l’objet même que nous désignons par ce nom. La

²⁴⁷ Bronislaw Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1989 & 1963, p. 79-80.

²⁴⁸ G. Frege, *op. cit.*, p. 106. Frege ajoute en note : « C’est pourquoi il ne convient pas de désigner par le mot « représentation » ce qui en diffère si profondément ».

représentation attachée à cet objet est entièrement subjective, elle est « attribuée à quelqu'un et datée », c'est-à-dire indexée. Entre la dénotation et la représentation gît le sens, « qui n'est pas subjectif comme l'est la représentation, mais qui n'est pas non plus l'objet lui-même. » La comparaison suivante, que j'emprunte à Frege, éclairera peut-être mieux encore les rapports entre dénotation, sens et représentation : « On peut observer la lune au moyen d'un télescope. Je compare la lune elle-même à la dénotation ; c'est l'objet de l'observation dont dépendent l'image réelle produite dans la lunette par l'objectif et l'image rétinienne de l'observateur. Je compare la première image au sens, et la seconde à la représentation ou intuition. L'image dans la lunette est partielle sans doute, elle dépend du point de vue de l'observation, mais elle est objective *dans la mesure où elle est offerte à plusieurs observateurs*. On pourrait à la rigueur faire un montage pour qu'ils en jouissent simultanément. Chaque observateur aurait néanmoins une image rétinienne propre. »²⁴⁹ Il n'y a donc pas d'obstacle, « à ce que plusieurs individus saisissent le même sens ; mais ils ne peuvent avoir la même représentation ». Une comparaison rigoureuse entre les représentations est d'ailleurs impossible, conclut Frege, car on ne saurait les réunir dans la même conscience.

Dans la perspective de Frege, le sens est donc la traduction publique de représentations qui restent intimes²⁵⁰. Ce sens est en quelque sorte la « face » publique des états mentaux,

²⁴⁹ *Op. cit.*, p. 106. Les italiques sont de moi.

²⁵⁰ Dans *Les origines de la philosophie analytique* (*op. cit.*, p. 141-143), Michael Dummett aborde cette question avec une perspective différente, en distinguant pensée et représentation, seules les pensées (toutes les pensées) concernant des représentations (certaines représentations) étant selon lui communicables et, donc, partageables. Avec des accents wittgensteiniens, il précise : « Il n'y a aucun sens à affirmer qu'il y a quelque chose dont nous ne pouvons pas parler ; car si nous ne pouvons pas en parler, il est impossible que notre tentative d'en parler réussisse ». Les thèses complexes de Dummett mériteraient une longue discussion, mais celle-ci n'apporterait rien à mon propos qui consiste simplement à distinguer deux modes de manifestation des états mentaux, l'un public l'autre intime (j'ai retiré le mot « privé » que j'avais utilisé dans un premier temps car cette face intime des états mentaux, bien que jamais extériorisée, porte certainement aussi l'empreinte du social ; c'est la même raison qui conduit Claudia Strauss et Naomi Quinn à préférer les oppositions « intrapersonal » vs « extrapersonal » ou « culture-in-persons » vs « public culture » à

leur « face » intime étant la représentation. Dans la mesure où une chose est offerte à plusieurs observateurs, ceux-ci vont viser le même objet – la chose en question – et un *certain* partage sera possible. Comment les choses sont-elles ainsi « offertes » ? Elles le sont essentiellement dans le cadre de la socialisation au sens large (transmission, apprentissage, éducation, etc.). Je choisis comme illustration de mon propos un commentaire que Laugier-Rabate fait des thèses de Quine²⁵¹. Il note que, face à un objet carré, tous les observateurs sont « disposés à le nommer « carré » alors que chacun d’eux a, en projection rétinienne, un quadrilatère scalène différent des autres ». Mais c’est un faux problème ou, plus exactement, c’est « une question qui se dissout dans l’efficacité de l’apprentissage » : depuis la petite enfance, nous avons été entraînés à produire l’énoncé « carré » en présence d’un tel stimulus visuel. « Celui qui apprend « carré » doit tenter sa chance avec le reste de la société et il finira par utiliser le mot comme il convient (...). Ce sera à un usage plus collectif que, pour son intersubjectivité même, nous serons le plus souvent exposés et encouragés »²⁵². L’apprentissage linguistique, qui est bien sûr un apprentissage social, enrégimente toutes les réponses que nous donnons aux différents stimuli « en activant d’innombrables indications correctrices » qui, le plus souvent, sont utilisées inconsciemment, « si grande est la perfection de notre socialisation. »²⁵³

Que le langage soit un art de la transmission des normes, qu’il contribue au « façonnage » et au « taillage » des individus, selon la métaphore de Quine, est une

l’opposition « private » vs « public » : *A cognitive theory of cultural meaning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 8-9) : avec d’assez fortes réserves et beaucoup de difficultés théoriques, j’essaie de tirer argument de la distinction frégiennne entre sens et représentation, de celle de Dummett entre pensée et représentation, de celle de Searle entre intentionnalité intrinsèque (ou originelle) et intentionnalité dérivée (*L’intentionnalité. Essai de philosophie des états mentaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, *passim*) ou, encore, de celle de Sperber entre représentations mentales et représentations publiques (*op. cit.*, *passim*).

²⁵¹ S. Laugier-Rabate, *op. cit.*, p. 68-69.

²⁵² Quine, *Word and Object*, p. 7, cité in S. Laugier-Rabate, *op. cit.*, p. 68.

²⁵³ Quine, *op. cit.*, p. 8, cité in S. Laugier-Rabate, *op. cit.*, p. 68.

évidence à partir du moment où il y a visée du partage, c'est-à-dire, si on prend l'exemple de l'enfant, à la fois « un désir d'intégration à la culture des aînés » et, de la part du groupe, une acceptation de ce désir d'appartenance²⁵⁴. J'ai pu le vérifier à l'occasion d'une recherche sur la mémoire des odeurs et les savoir-faire professionnels²⁵⁵. Mes informateurs étaient des parfumeurs qui exerçaient leur métier dans des petits groupes où les échanges étaient intenses et où, de ce fait, existait une mémoire organisatrice forte. Dans le processus de constitution d'une mémoire partagée, j'ai pu observer l'importance qu'avaient à la fois la visée d'un objet commun et cette ouverture réciproque des mémoires individuelles. En effet, lors de séances collectives d'apprentissage ou d'entraînement, les « nez » font correspondre des adjectifs - *vert, hespéridé, épicé, fruité, fleuri, boisé, animal, basalmique, oriental, chypré, etc.* -, aux sensations ressenties en humant les composants utilisés pour la création des parfums. Le but, disent-ils, est d'arriver progressivement « à sortir les mêmes adjectifs ». Le lexique est parfois hasardeux (« on essaie de donner un nom »), mais c'est le contexte de l'énonciation, c'est-à-dire la situation de description de l'expérience olfactive, qui est déterminant. Lorsque cette situation est une situation de partage de l'expérience olfactive, les tentatives de description de cette expérience (qui sont des tentatives de réduction de l'écart entre odeur perçue et odeur nommée) seront contrôlées collectivement et, ainsi, progressivement focalisées à l'aide d'une dénomination consensuelle qui pourra être mémorisée, prête à être utilisée lors d'une expérience ultérieure. Pour employer un langage photographique, il y a un « cadrage » sensoriel, une orientation, une visée, une « mise au point » progressivement partagés par ceux qui vivent ensemble la même expérience olfactive. L'incorporation de l'expérience se conjugue avec

²⁵⁴ Quine, *op. cit.*, p. 8, cité in S. Laugier-Rabate, *op. cit.*, p. 70.

²⁵⁵ « *Mémoire des odeurs et savoir-faire professionnels* », Communication faite lors du 121^e Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, Nice, 26-31 octobre 1996 (actes sous presse). Une version modifiée et augmentée de ce travail sera publiée en septembre 1999 dans le numéro 67 de la revue italienne d'anthropologie *Prometeo*.

sa description verbale, l'objectif étant de se mettre au diapason olfactif dans le cadre d'un travail d'équipe au cours duquel les parfumeurs s'efforcent de « stabiliser » un lexique. A partir d'un chaos sensoriel originaire, la « mise au point » lexicale progressivement partagée permet de repérer les confluences entre de multiples signaux olfactifs, puis aide à construire des physionomies, des formes olfactives pertinentes pour l'exercice du métier : la note verte, aqueuse, légère, etc. Il y a ainsi construction empirique d'un ordre classificatoire propre au groupe de parfumeurs considéré. Une fois mises en ordre, ces formes olfactives seront mémorisées, reconnues et deviendront opératoires.

Dans l'entraînement des parfumeurs comme dans la visée du carré de Quine, il y a donc une « formation d'habitudes » ou accoutumance humaine qui *semble* effacer la question des différences perceptuelles entre individus. Je mets le mot « semble » en italique car, en réalité, cette question est toujours posée pour la simple raison que les représentations (au sens de Frege) restent subjectives. A ce sujet, Quine admet que si l'apprentissage du langage nous apprend à en « associer les mots aux mêmes idées que celles auxquelles les autres locuteurs les associent », nous ne pouvons pas réellement savoir si ces idées sont les mêmes. Et il ajoute : « pour ce qui est de la communication, qui s'en soucie ? » puisque « le langage contourne l'idée et va à l'objet. »²⁵⁶ Certes, mais du point de vue de l'anthropologie, peut-on ne pas s'en soucier ? Dans le cadre d'une problématique du partage, quel risque court-on à privilégier l'uniformité apparente ou relative aux dépens de la diversité interne ?

²⁵⁶ Quine, *Roots of Reference*, p. 35, cité in S. Laugier-Rabate, *op. cit.*, p. 69.

Je laisserai ces questions en suspens car je me sens incapable, dans l'état présent de mes travaux, d'avancer des réponses satisfaisantes. J'ai dit, en ouvrant cette section, que je me contenterai de poser le problème des états mentaux. J'espère y être parvenu et je conclurai ce chapitre par quatre remarques.

1. Il est difficile de soutenir qu'existent des états mentaux totalement privés, c'est-à-dire à la fois « non partagés »²⁵⁷ et exempts de toute influence sociale, car, d'une part, les référents que nous utilisons pour organiser nos représentations du monde et de la place que nous y occupons empruntent tous leurs éléments (concepts, prédicats) à l'espace public et, d'autre part, l'environnement social exerce toujours un contrôle sur la production de nos états mentaux. On peut songer par exemple à l'expression socialement sanctionnée des sentiments telle qu'elle est théorisée par Mauss : « on fait donc plus que de manifester ses sentiments, on les manifeste aux autres, puisqu'il faut les leur manifester. On se les manifeste à soi en les exprimant aux autres et pour le compte des autres. »²⁵⁸. Mais ces états mentaux ne sont jamais totalement accessibles à autrui, ils ne sont que partiellement communicables.
2. Admettons cette métaphore des deux faces des états mentaux, l'une communicable et partageable, l'autre non communicable. Si cette représentation de notre fonctionnement mental réduit la difficulté du problème des états mentaux, nous, anthropologues, ne sommes pas quittes pour autant. Nous serions dans l'erreur en imaginant que la partie incommunicable des états mentaux ne nous concerne en rien, seul le social ou le culturel objectivé étant notre objet, comme le laisse supposer Malinowski ou, de

²⁵⁷ P.M.S. Hacker, *Appearance and Reality*, A Philosophical Investigation into Perception and Perceptual Qualities, B. Blackwell, Oxford, 1987, p. 163, cité in Jacques Bouveresse, *Langage, perception et réalité. Tome 1 : La perception et le jugement*, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon, 1995, p. 473.

²⁵⁸ Marcel Mauss, « L'expression obligatoire des sentiments », *Essais de sociologie*, Paris, Minuit, 1968 & 1969, p. 88.

manière beaucoup plus brutale, Durkheim²⁵⁹. En croyant cela, nous laisserons encore échapper du social (ou du culturel), car comment imaginer que cette face mystérieuse de nos états mentaux (celle qui ne serait jamais objectivée) ne soit pas, elle aussi, façonnée, au moins partiellement, par le social ? Or, idéalement, rien de ce qui est social (ou culturel) ne doit échapper à l'anthropologie. En délaissant (par la force des choses : aujourd'hui, cette tâche apparaît irréalisable, voire non scientifique) la description des états mentaux, nous nous interdisons probablement la connaissance de la nature véritable du partage. Pourtant, nous devons garder l'espoir de pouvoir mettre fin un jour à l'enfermement dans le paradigme descriptif : la vocation de l'anthropologue n'est pas d'être le notaire des pratiques sociales ou culturelles, il doit s'efforcer d'accéder à *toute* la signification éventuellement partagée que les membres d'une société donnent à ces pratiques. A ce jour, cet accès reste marginal, comme le note justement Helga Nowotny : « La conscience subjective que les hommes ont, individuellement, des processus temporels dont ils sont le lieu ou l'objet ne se communique aux autres que de façon fragmentaire. L'apport des sciences sociales peut consister à établir ces liens ténus qui dénotent la « société » dans le vécu des individus »²⁶⁰.

3. Dans notre pratique quotidienne de chercheur, nous sommes bien obligés de nous satisfaire de notre pratique béhavioriste. L'anthropologie, en attendant des jours meilleurs, doit consentir à une sorte de démission descriptive. Observation, description

²⁵⁹ « La cause déterminante d'un fait social doit être recherchée parmi les faits sociaux antécédents et non parmi les états de conscience individuelle », Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1937 & 1977, p. 109. B. Lahire, plus durkheimien sur ce point que Durkheim lui-même, développe cette argumentation jusqu'à la caricature : « On place trop souvent dans l'homme – comme encapsulé dans son cerveau – ce qui n'est que le produit des relations sociales qu'il entretient avec d'autres hommes et avec des produits de l'activité sociale. *Certes, la cognition a « besoin » d'un cerveau*, mais ce n'est pas celui-ci qui commande les variations constatables (historiquement autant que sociologiquement) en matière d'opérations mentales » : *op. cit.*, p. 228-229. Les italiques sont de moi.

²⁶⁰ H. Nowotny, *op. cit.*, p. 3.

et généralisation sont les trois étapes logiques de l'anthropologie de terrain. Or, on ne peut décrire que ce qu'on voit et ce qu'on voit est toujours partiel : ce sont des pratiques, uniquement, pratiques langagières, rituelles, domestiques, économiques, professionnelles, etc. Il n'y a pas lieu de se désoler à l'excès de cet état de fait : observer des pratiques n'est pas négligeable, d'autant plus lorsqu'on peut montrer (assez facilement) que des *pratiques* sont partagées. Les pratiques, discours et comportements constituent un domaine d'observation d'une extraordinaire richesse et d'une incontestable portée épistémique pour quiconque s'intéresse au fait social. Je plaide simplement pour que, en permanence, nous soyons obsédés par les limites que nous impose, en l'état présent de nos connaissances, la complexité de l'objet – l'Homme – que nous entendons étudier.

4. On peut au moins s'appliquer à une double tâche : d'une part, se livrer systématiquement à un nettoyage conceptuel afin de débarrasser les concepts – ou les modalités discursives dans lesquelles ils sont utilisés à des fins rhétoriques – de tout ce qui peut laisser supposer que nos disciplines – qui sont d'inspiration behavioriste – sont capables d'accéder en profondeur et de manière exhaustive aux représentations ; d'autre part, s'exercer à une plus grande prudence lors de l'interprétation des phénomènes que nous observons. Un bon exemple de cette prudence interprétative nous est donné par Leach lorsqu'il rappelle que l'observation du rituel de mariage propre à l'Église d'Angleterre (le fiancé donne un anneau à celle qu'il épouse, le prêtre fait un sermon dans lequel il insiste sur la maternité, on jette sur la mariée des poignées de riz, etc.) « ne peut absolument rien nous apprendre de la psychologie intime de la jeune personne en question. Ce rituel ne m'apporte pas la moindre

indication concernant ses sentiments et ses connaissances » ²⁶¹. Par conséquent, renchérit Paul Veyne, il ne faut surtout pas « construire le fantôme d'une psychologie intérieure » qui serait l'équivalent de la conduite objective des gens. C'est comme si l'on attribuait à un chien l'amour de la chasse en construisant à partir de sa conduite les sentiments qu'il aurait. »²⁶²

²⁶¹ E. R. Leach, *op. cit.*, p. 83.

²⁶² P. Veyne, *Le quotidien et l'intéressant*, *op. cit.*, p. 188.

CHAPITRE V

La rhétorique du partage

« Je dis qu'aucune chose hors de l'esprit, ni par elle-même ni par quelque chose d'ajouté, réel ou de raison, ni de quelque manière qu'on la considère ou conçoive, n'est universelle. De sorte qu'il y a autant d'impossibilité à ce qu'une chose hors de l'esprit soit, de quelque manière que ce soit, universelle, qu'il y a d'impossibilité à ce que l'homme, de quelque manière qu'on le considère et selon quelque manière d'être que ce soit, soit un âne. » (Ockham, Sent., I : *Ordinario sive Scriptum in librum primum Sententiarum*, dist. II, qu. 8, p. 248)²⁶³

« ... même nous autres, philosophes, nous fixons des limites à la quantité de non-sens que nous sommes prêts à admettre dans notre discours. » (J.L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1970, p. 38).

Après avoir rappelé quel était notre héritage conceptuel puis précisé les limites de notre objet, je vais tâcher d'établir, dans le présent chapitre, la nature du dispositif discursif que nous utilisons, dans notre pratique concrète de chercheur, en vue de rendre compte du partage. Pour l'essentiel, ma discussion portera encore sur le statut des généralisations. Celles-ci, toutefois, ne seront plus considérées du point de vue de leur « fabrication », ce qui était l'objet du chapitre précédent, mais du point de vue de leur utilisation dans les textes anthropologiques.

L'herbe et la vache : universaux, totalités, types et catégories

Spontanément, percevons-nous le monde « *sub specie individuorum* », sous forme d'objets individuels durablement nommables²⁶⁴ ? Je ne pense pas, comme Alféri commentant Ockham, que le singulier soit *toujours* ce qui est le premier connu dans le temps, distinctement ou confusément. J'adhère davantage à son argumentation lorsqu'il

²⁶³ Cité in P. Alféri, *op. cit.*, p. 39.

²⁶⁴ René Poirier in Jean Largeault, *Enquête sur le nominalisme*, Paris et Louvain, Ed. Nauwelaerts, 1971, p. XI.

affirme que toute connaissance *véritable* dérive de l'intuition du singulier²⁶⁵, car ceci laisse ouverte la possibilité que notre intuition première du monde ne soit pas *véritable*. D'emblée²⁶⁶, en effet, il me semble que nous percevons le monde en termes holistes. Plus exactement, nous le percevons par « paquets » (ou totalités) de réalité, expression peu élégante²⁶⁷ que je substitue à l'unité synthétique d'aperception kantienne ou au faisceau de sensations humien : (par exemple, des « paquets » d'espace : maison, quartier, village, territoire, etc., des « paquets » de temps : journée, siècle, millénaire, période, cycle, etc., ou encore des « paquets » de personnes : « les autres », le groupe, le peuple, l'ethnie, etc.). La principale raison de cette « exigence cognitive de généralisation »²⁶⁸ est probablement une économie intellectuelle : alors que la pensée atomiste est une pensée coûteuse qui implique un véritable travail d'analyse²⁶⁹, la perception holiste (par « paquets ») demande un minimum d'efforts comme le montre la large diffusion des stéréotypes ethniques et sociaux²⁷⁰ ou notre tendance à personnifier les organisations²⁷¹ qui, évidemment, ne sont

²⁶⁵ P. Alféri, *op. cit.*, p. 78 et 258.

²⁶⁶ Selon Karl Mannheim, nous avons « d'emblée » une perception générale structurante des choses et des contenus spirituels : *Le problème des générations*, *op. cit.*, p. 61-62. Sur « l'essentialisme spontané qui caractérise le sujet parlant », voir Richard Pottier, *Anthropologie du mythe*, Paris, Kimé, 1994, p. 58.

²⁶⁷ Expression qui m'a été suggérée par le concept de MOP (*Memory organization packets*) chez Roger C. Schank : « De la mémoire humaine à la mémoire artificielle », *La Recherche*, n° 273, février 1995, p. 154.

²⁶⁸ Laurent Thévenot, « Émotions et évaluations » in P. Paperman, R. Ogien *op. cit.*, p. 148.

²⁶⁹ Ce qui ne signifie pas que la pensée atomiste a plus de « valeur » que la pensée holiste. Face à l'émotion esthétique provoquée par l'appréhension holiste de nombreuses œuvres d'art, la pensée atomiste peut être un handicap et même une véritable infirmité interdisant tout accès à la vérité de l'œuvre et de la création.

²⁷⁰ Dans une étude très fine de l'iconographie qui, pendant trois siècles (XVI^e-XIX^e siècles) a représenté le peuple de Paris et, plus précisément les petits métiers, Vincent Milliot montre comment, jusqu'au milieu du XVII^e siècle, les auteurs de gravures s'employaient à atténuer l'individuation du sujet, déniaient ainsi « toute expression individuelle aux représentants des milieux populaires par opposition aux patriciens ». Cet imaginaire holiste du peuple permet de le réduire à des stéréotypes (usant et abusant de la figure récurrente du grotesque et du carnavalesque) qui autorisent le classement tout en bas de l'échelle sociale de sujets réduits à une « masse indistincte et populacière » : Vincent Milliot, *Les Cris de Paris ou le peuple travesti. Les représentations des petits métiers parisiens (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995, p. 209-215.

²⁷¹ Un superbe exemple : « Dans une société organisée, les agents économiques, entreprises, consommateurs, États, ont chacun leurs raisons ; leurs décisions obéissent à leurs motivations ; ils sont assujettis à leurs propres buts. Quoique chacun s'avère un être complexe de par sa complexion personnelle, l'intelligence artificielle suppose que, vu de l'extérieur, notre comportement se réduit bien souvent à n'être qu'un reflet de notre environnement, en sorte qu'une modélisation relativement grossière, à l'aide d'un système symbolique physique, en rende compte approximativement » : J.-G. Ganascia, *op. cit.*, p. 21-22. L'auteur fonde ses dires sur l'hypothèse implicite suivante, évidemment très contestable : il y a une relation d'équivalence Société = État = entreprise = individu ! Il nous arrive souvent d'accepter ce genre de proposition sans ciller.

constituées que d'individus singuliers, en chair et en os. C'est parce que nous percevons le monde en termes généraux que nous sommes tentés de le décrire de la même façon, alors que la réalité est entitativement atomique : « l'universel n'est pas un trait du monde », il est « un effet de notre langage »²⁷².

En sciences humaines et sociales, nous n'échappons pas à ce penchant : dans nos intuitions partielles du social, nous sommes particulièrement doués pour les idées générales, même en l'absence d'induction préalable. Enfermés dans « le paradigme de la généralisation »²⁷³, soumis à une sorte de « dogmatisme totalitaire » lors de l'analyse des données²⁷⁴, nous appréhendons toute sociophanie à l'aide d'universaux, de catégories, de totalités, de classes, de types voire de stéréotypes. Comme l'herbe aux yeux de la vache²⁷⁵, le social nous apparaît sous des formes plutôt vagues et générales et nous le restituons ainsi d'autant plus facilement que, rappelle Goody, l'écriture confère à l'auteur le privilège de la totalisation.²⁷⁶ Veyne note ainsi que « dès la première féodalité que notre manuel d'histoire nous fait connaître », nous voyons la féodalité comme idée générale²⁷⁷. Ces idées générales peuvent avoir une grande puissance d'intelligibilité lorsqu'elles sont utilisées dans leur forme idéaltypique, c'est-à-dire sans prétendre se superposer à la réalité représentée : il s'agit alors de constructions théoriques qui tentent de dépasser l'induction et qui intègrent

²⁷² Charles Taylor, *op. cit.*, p. 33.

²⁷³ Carlo Ginzburg, *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*, Paris, Flammarion, 1989, p. 163.

²⁷⁴ Jean-François Gossiaux, « L'ethnologie au bout du compte », *Terrain*, n° 30, mars 1998, p. 156. Le succès de la monographie, note M. Kilani, tient au fait qu'elle crée chez le lecteur « un sens de la totalité et de l'ordre » : « Du terrain au texte. Sur l'écriture de l'anthropologie », *Communications*, n° 58/1994, p. 53. Effectivement, il ne peut s'agir que d'un sens ou d'une illusion de totalité puisque l'appréhension du tout de la société est une impossibilité logique, chaque tentative de l'appréhender devant elle-même être incluse dans cette étude, ce qui conduit à une régression sans fin : sur ce point, voir K. Popper, *La logique de la découverte scientifique*, *op. cit.*, p. 102.

²⁷⁵ P. Veyne commentant Bergson, *op. cit.*, p. 172.

²⁷⁶ Jack Goody, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Ed. de Minuit, 1979, p. 14.

²⁷⁷ P. Veyne, *op. cit.*, p. 174.

les aspects jugés les plus significatifs des données historiques à des fins compréhensives des phénomènes observés. A l'aide de l'idéaltype ainsi forgé, on s'efforcera d'expliquer des événements singuliers. Les idées générales telles que « christianisme médiéval », « société industrielle » « féodalité » ou « capitalisme » remplissent le plus souvent parfaitement ce rôle, équivalent, par exemple, à celui que joue pour chacun de nous l'idée générale d'« angle » qui nous permet, sans les avoir vus, d'embrasser (de comprendre) l'infinité des angles possibles que nous pouvons rencontrer dans la réalité²⁷⁸.

Par ailleurs, de nombreuses totalisations d'occurrences singulières sont dotées de « propriétés de consistance »²⁷⁹ différentes de celles de ces occurrences : c'est le cas, en démographie, des régularités observées dans le nombre annuel de naissances, de morts, de mariages, etc., dans un pays donné, régularités qui nous disent quelque chose de plus sur ces événements que chacun d'entre eux dans son caractère contingent et aléatoire. Dans un ordre d'idées un peu différent, la valeur de vérité d'une proposition moléculaire (ou proposition complexe) ne peut pas être réduite à la valeur de vérité des propositions atomiques (ou propositions élémentaires) qui la constituent, comme on le fait habituellement dans le cadre de la logique des propositions²⁸⁰ : dire, par exemple, que « tous les étudiants inscrits en licence sont aujourd'hui présents à mon cours », c'est dire autre chose que « un tel... » et « un tel... » et « un tel... » est présent aujourd'hui : la proposition complexe concerne *tous* les étudiants. *Le fait* qu'ils soient *tous* là constitue un événement qui est lui même singulier et qui a une signification particulière.

²⁷⁸ J'emprunte l'exemple de l'angle à P. Veyne, *op. cit.*, p. 177.

²⁷⁹ A. Desrosières, *op. cit.*, p. 95.

²⁸⁰ Sur ce point, voir Jean-Gérard Rossi, *La philosophie analytique*, Paris, PUF, 1989, p. 11-13.

D'autres termes ou expressions, comme ceux que Thornton appelle les images holistes, sont beaucoup plus équivoques qu'un idéaltype ou qu'une totalisation d'occurrences singulières dotée de propriétés de consistance. Leur finalité rhétorique est patente : ils visent à créer « un effet d'ensemble »²⁸¹ qui renvoie à des idéaux de société, à des modèles du fonctionnement social, à des visions de l'Autre que l'anthropologue a déjà en tête lorsqu'il rencontre ses informateurs. Sur le terrain, « l'anthropologue ne peut comprendre l'action, qu'elle soit verbale ou non verbale, s'il ne construit, souvent en imagination et en collaboration avec ses informateurs, une représentation de la culture des gens qu'il étudie, représentation qui seule peut donner sens à leurs activités. »²⁸² Dans ce cas, beaucoup de termes généraux deviennent problématiques : « quand nous essayons de les définir, ils se dérobent ; lorsque nous parlons de leur sens, plus rien n'est stable et tout entre en mouvement. »²⁸³ Le « Peuple », par exemple, est une « totalité indistincte et jamais présente nulle part »²⁸⁴. Ces termes sont des conventions commodes mais qui ne désignent pas de réalité, ils ne sont pas référés à des choses du monde. C'est particulièrement vrai dans le domaine des représentations collectives ou sociales où, lors de l'élaboration de notre cadastre conceptuel, nous n'avons pas su faire autrement qu'adapter des termes désignant des états mentaux individuels pour désigner le partage supposé de ces représentations : on évoquera ainsi la mémoire sociale, la conscience collective (ou l'inconscient voire le subconscient), l'intelligence ou les croyances, ou encore les mentalités collectives, etc. Ces expressions censées rendre compte du partage sont souvent présentées comme métaphoriques. Ce transport de signification de l'individuel au collectif est jugé à la fois théoriquement embarrassant par les chercheurs –

²⁸¹ R.J. Thornton, « The Rhetoric of Ethnographic Holism », *Cultural Anthropology*, vol. 3, n° 3, p. 285-303, cité in M. Kilani, *op. cit.*, p. 53.

²⁸² M. Kilani, *op. cit.*, p. 55.

²⁸³ Hannah Arendt, *Considérations morales*, Paris, Payot & Rivages, 1996, p. 45.

²⁸⁴ Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*, Paris, Gallimard, 1945, p. 16.

leur import empirique (leur implication ontologique) est faible voire nul : les états mentaux désignés par ces termes sont attestés seulement chez des individus et, en dernière analyse, si partage il y a, celui-ci s'accomplit *toujours* au niveau de chaque conscience individuelle – et discursivement bien pratique, ce qui explique la prolifération de ce type de métaphores avec, trop souvent, un sens extrêmement vague qui est toujours le signe d'une dégénérescence conceptuelle²⁸⁵. Selon le principe d'économie dit « rasoir d'Ockham »²⁸⁶, il serait souhaitable de ne pas multiplier sans nécessité ces entités abstraites, métaphysiques.

En résumé, notre tâche est difficile : spontanément, nous avons tendance à percevoir le monde en termes holistes ; pourtant, si nous voulons rendre compte aussi fidèlement que possible du réel, nous devons être atomistes et nous attacher à ne rien perdre de chaque étant singulier ; de plus, il existe des cas où les totalisations d'étants singuliers possèdent des propriétés de consistance, cas qu'il faut savoir repérer ; enfin, puisqu'il est admis que toute science suppose la généralisation, il y a un moment où, dans les théories que nous élaborons, nous devons atteindre un niveau d'abstraction qui nous permettra de regrouper sans trop de frais les occurrences singulières que nous aurons jugées suffisamment ressemblantes les unes aux autres. Tout ceci, nous devrions être capables de le réaliser avec un souci permanent d'économie ontologique, dans un domaine où nous avons pris l'habitude d'être fort dépensiers. Compte tenu de l'immense difficulté de cette tâche, on comprendra que le risque soit grand de céder à des formes de généralisations qui simplifient outrageusement ou aplatissent le réel. Je pense, toutefois, que nous pouvons

²⁸⁵ C'est le cas, par exemple, lorsque la notion de « mémoire collective » utilisée à propos de la Shoah ne renvoie plus aux représentations du passé effectivement partagées par les Juifs ou les Allemands mais à une définition morale de ce que *doit* être la mémoire du génocide : Noa Gedi, Yigal Elam, « *Collective Memory – What Is It ?* », *History & Memory*, Vol. 8, n° 1, 1996, p. 40.

²⁸⁶ *Pluralitas non est ponenda sine necessitate.*

contenir en partie ce danger si nous nous donnons la peine, lorsque nous rendons compte de nos enquêtes, d'évaluer aussi rigoureusement que possible le degré de pertinence des rhétoriques holistes.

Les rhétoriques holistes²⁸⁷

Holisme et individualisme

Je ne pense pas, affirme Jean-Pierre Rioux à propos de la mémoire, « que l'heure soit aux sophistications épistémologiques ou méthodologiques sur les rapports entre l'individuel et le collectif. »²⁸⁸ Je pense tout le contraire. Si nous voulons tenter une épistémè du partage, la question des rapports entre l'individuel et le collectif est une question clé : pour l'aborder, aucune forme de sophistication (théorique, méthodologique) ne doit nous effrayer ou nous décourager. Or, dans ce registre, les sciences humaines et sociales ont rarement fait preuve d'une grande rigueur. Elles ont pâti - et continuent à souffrir terriblement - de leur propension « à transformer un singulier ou un particulier en un général »²⁸⁹. Ainsi, *ce* Nuer ou *ces* Nuer avec qui l'anthropologue a un jour conversé deviennent, par la magie de l'écriture ethnologique, *les* Nuer. Je donnerai quelques exemples de cette hypostasie du collectif dans la troisième et quatrième section de ce chapitre. Pour l'instant, je noterai simplement que ce sont des formes de généralisation qui ne diffèrent pas fondamentalement de celles qui consistent à induire l'existence d'une mémoire collective au sein d'un groupe à partir de l'observation toujours singulière de quelques individus membres de ce groupe. Or, si les mémoires individuelles sont des données (on peut par exemple enregistrer par écrit ou sur un support magnétique la

²⁸⁷ Cette section est une version augmentée et modifiée d'une partie du chapitre I de *Mémoire et identité*.

²⁸⁸ Jean-Pierre Rioux, « Individu, mémoire, histoire » in Collectif, *Croire la mémoire ? Approches critiques de la mémoire orale*, Aoste, AVAS-CARE-CREHOP, 1988, p. 69.

²⁸⁹ Francis Affergan, *Critiques anthropologiques*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1991, p. 42.

manière dont un individu essaie de verbaliser la sienne), la notion de mémoire partagée est une inférence exprimée par le biais de métaphores (mémoire collective, commune, sociale, familiale, historique, publique) qui, au mieux, rendront compte de certains aspects de la réalité sociale et culturelle, au pire seront de simples *flatus vocis* sans aucun fondement empirique. Ces généralisations semblent pourtant inévitables, sauf à s'interdire la possibilité de toute théorie anthropologique. Il faut admettre que ces rhétoriques ont un statut scientifique extrêmement fragile et, en même temps, postuler qu'elles sont heuristiquement nécessaires parce qu'elles peuvent nous dire « quelque chose » de la réalité. Mais quelle est cette « chose » à laquelle prétendent renvoyer les rhétoriques holistes ?

Avant de répondre, je souhaite préciser la perspective théorique que j'adopte dans le débat qui oppose le holisme à l'individualisme. Je n'entends pas aborder sur le fond ce débat qui demanderait un travail autrement plus ambitieux que celui que je propose ici. Toutefois, je ne voudrais pas que, en vue de satisfaire un souci légitime de mise en ordre du monde (universitaire), on me range, sans mon consentement, dans ma petite case : celle, probablement, de l'individualisme.

Intimement convaincu que nos disciplines ont souffert – et souffrent encore – d'une sous-estimation des diverses formes de singularité, je ne prétends pas pour autant que tout phénomène social et culturel peut être réduit à la seule somme de ses parties. Je n'ai pas une conception radicalement atomiste de la société. Affirmer cela reviendrait d'ailleurs à couper, dans l'arbre du savoir, la branche de l'anthropologie sur laquelle je suis assis, ce qui n'est pas mon objectif présent. Ma position est complexe – et, pour cette raison,

théoriquement fragile -, faite d'un mélange d'individualisme méthodologique, de holisme anthropologique et de cognitivisme situé.

Selon la thèse du holisme anthropologique (que je distingue du holisme méthodologique), il existe « des totalités qui ont un sens, qui manifestent une intention générale, intention qui n'est évidemment pas celle de tel ou tel individu ayant contribué à ces systèmes. » C'est l'idée, par exemple, qu'il y a un *esprit des lois* (e.g., la législation anglaise ou le droit romain), sorte d'« esprit social ou « objectif », qui consiste dans des institutions ou règles, et non pas dans des représentations au sens du psychologisme ou du cognitivisme, c'est-à-dire « des unités psychiques dont la combinaison est censée produire par émergence la vie sociale et la vie intellectuelle. »²⁹⁰ On voit mal, cependant, comment cet esprit des lois peut vivre et se transmettre sans être l'objet, en permanence, d'un assentiment des individus membres de la société considérée. Ceux qui croient dans l'existence de totalités historiques ou sociales extérieures aux individus avancent l'argument suivant en faveur de leur croyance : dans une société donnée, nul ne peut penser ou agir autrement que dans le cadre imposé par ces totalités. Ceci est faux. En regard de ces totalités, des tentatives de désertion, de contestation, de subversion se produisent à tout moment. Si l'on considère l'esprit des lois, on sait bien qu'il n'a aucune chance de perdurer sans le secours d'un contrôle social et, plus particulièrement, d'un appareil répressif qui vise précisément à écarter voire annihiler (surveiller et punir) tous ceux qui refusent de lui donner leur assentiment. Admettons, par conséquent, que cet esprit des lois restera viable à deux conditions : (i) il faut qu'une majorité d'individus, par une pétition de tous les instants, manifeste son adhésion à cet ensemble de règles et

²⁹⁰ Vincent Descombes, « *L'esprit comme esprit des lois* », *Le débat*, n° 90, mai-août 1996, p. 83 et 82.

d'institutions ; (ii) une force coercitive doit contenir la minorité qui refuse de consentir à l'ordre institué. Il n'y a donc pas de super-sujet²⁹¹, « censé tirer les ficelles derrière l'individu du coup réduit à un rôle de pantin. [...] Une institution n'agit pas, il faut des bras et des jambes pour agir. Du point de vue ontologique, les institutions n'existent que s'il y a des gens pour les faire exister en ayant des pratiques conformes à ces institutions. »²⁹² C'est donc bien au niveau des individus que le partage s'accomplit, ou qu'il cesse d'exister, ou encore que se mettent en place des formes de contre-partage (groupes déviants, marginaux, etc.). Ceci a une conséquence qui, paradoxalement, conforte le point de vue du holisme anthropologique : en regard des totalités historiques ou sociales, nul ne peut éviter de prendre position, soit pour, soit contre. Cette contrainte a évidemment des effets supra-individuels, comme on a pu le constater, par exemple, dans la manière dont des majorités ou des minorités d'individus ont pensé le « Peuple » depuis le XIX^e siècle²⁹³. Il s'ensuit que tout individu est toujours traversé par le social. Il n'existe pas d'« *homo clausus* »,

²⁹¹ Ce qui n'empêche pas que, parfois, le postulat de l'existence de ce super-sujet – on fait « comme si » – puisse présenter un intérêt méthodologique et heuristique, comme l'affirme Julian Pitt-Rivers à propos de la notion de culture méditerranéenne (*Anthropologie de l'honneur*, Paris, Hachette, 1997, p. 14). Sur ce point, voir également Denys Cuhe, *La notion de culture dans les sciences sociales*, p. 41 ou Françoise Zonabend (p. 6) et Gérard Lenclud (p. 76-77) in P. Descola, G. Lenclud, C. Severi, A.-C. Taylor, *op. cit.* Pour expliquer le succès des approches holistes, Bernard Lahire défend un point de vue original, néanmoins peu convaincant. Selon lui, si la sociologie n'a pas commencé par l'analyse de ces composés complexes d'expériences sociales hétérogènes que constituent les acteurs individuels, c'est parce qu'il « est moins complexe d'étudier des univers sociaux, des champs, des groupes sociaux, des institutions ou des micro-situations, etc., que les plis individuels du social » : B. Lahire, *op. cit.*, p. 232-233. Cette thèse appelle trois remarques : 1) d'un point de vue logique, on ne voit pas comment ce qui est en fin de compte la réunion (la société, la culture) de plusieurs « composés complexes d'expériences sociales hétérogènes » pourrait être « moins complexe » que chacun des éléments qui le composent ; 2) Si la sociologie n'a pas commencé par l'analyse de ces composés complexes, ce n'est pas parce que l'étude des « univers sociaux » lui semblait plus facile, mais parce que, soit elle n'a pas vu les premiers, soit elle a décidé de les ignorer en postulant qu'ils n'étaient pas pertinents dans son champ de recherche. 3) Lahire donne le sentiment de rester enfermé dans une vision dualiste du social : d'un côté des « univers sociaux », de l'autre « les plis individuels du social » ; je soutiens que seule une approche dynamique est correcte : le social n'a pas d'autre forme que celle du partage de choses sociales et culturelles entre les individus. Il ne peut avoir qu'une semi-autonomie car il est en permanence le produit d'une pétition partageuse de ces individus. Que cette pétition cesse, et le social se défait. Les modalités de ce partage sont variées : elles sont tout aussi bien à l'œuvre dans les institutions que dans les pratiques ou les représentations d'un individu singulier.

²⁹² V. Descombes, *op. cit.*, p. 88. Voir également Jean-Hugues Déchaux, *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, Paris, PUF, 1997, p. 21.

²⁹³ Voir Alain Pessin, *Le mythe du peuple et la société française du XIX^e siècle*, Paris, PUF, 1992, 280 p. On peut songer encore aux représentations de « l'honneur collectif » qui, en Méditerranée, sont à la base des règles de l'endogamie, de lignage ou de communauté : J. Pitt-Rivers, *op. cit.*

totalement autonome et extérieur en regard du corps social : comme le soutient Elias, chaque individu est lié à la société par les éléments les plus élémentaires de sa nature. Contre l'individualisme qui ne veut connaître que Jean, Pierre et Paul, il faut admettre, note Louis Dumont, que « Jean, Pierre et Paul ne sont des hommes que du fait des relations qu'il y a entre eux. »²⁹⁴ Le sujet est à la fois un « je » et un « nous ». Le monde commun dont Taylor donne une explication plutôt obscure²⁹⁵ – le monde des significations communes, partagées – est présent dans chaque individu, y compris, pour une part, à son insu, ce dont rendent assez bien compte la notion d'habitus ou de protomémoire et, de manière générale, tous les concepts (métaphoriques) qui renvoient à la manière dont « la société » nous habite : moi social, caractère moral durkheimien, surmoi freudien, etc. Je suis ici assez proche du cognitivisme dit « situé », qui « voit dans l'environnement social le processus dominant qui règle la cognition »²⁹⁶, ou encore de l'individualisme méthodologique *complexe* de Hayek qui tient pour non contradictoire les deux propositions suivantes : 1) ce sont les individus qui « agissent » leur société ; 2) pour une part, la société leur échappe sous la forme d'un ordre social porteur d'un savoir collectif qui est un effet de système, « savoir qui n'est récapitulable par aucune conscience individuelle » et qui « s'incarne dans des normes, des règles, des conventions, des institutions, lesquelles s'incorporent dans les esprits individuels sous la forme de schèmes abstraits. »²⁹⁷

²⁹⁴ L. Dumont, *op. cit.*, p. 22. L'erreur de la plupart des thèses individualistes tient au refus d'admettre cette évidence. Le discours « prêt à penser » des ingénieurs du social présente le « besoin de reconnaissance » qui se manifesterait dans certains conflits sociaux comme le résultat d'une « montée de l'individualisme ». Il y a peut-être du vrai, mais il ne faut pas oblitérer le fait suivant : réclamer à la société d'être reconnu en tant qu'individu, c'est encore en être dépendant. La véritable individualisation ne peut être atteinte que par l'individu-hors-du-monde qui, définitivement, ne revendique *plus rien* à la totalité qui l'entoure. C'est un suicide social dont peu d'êtres sont capables.

²⁹⁵ Charles Taylor, *op. cit.*, p. 171.

²⁹⁶ J.-G. Ganascia, *op. cit.*, p. 110.

²⁹⁷ Jean-Pierre Dupuy, *Aux origines des sciences cognitives*, Paris, La Découverte, 1994, p. 172-173.

Ceci étant admis, la question qui m'occupe ici est la suivante : lorsque nous parlons, discutons, écrivons, argumentons pour affirmer que le partage existe ou pour soutenir que, du fait de ce partage, des phénomènes sociaux et culturels peuvent avoir un efficace débordant, dans certains cas, les intentions des individus singuliers (sans pour autant être autonomes par rapport à eux), comment nous y prenons nous ? Comme je l'ai dit, nous utilisons pour cela des rhétoriques holistes. Je peux donc maintenant poser à nouveau ma question : à quoi, exactement, prétendent renvoyer les rhétoriques holistes.

J'entends par « rhétoriques holistes »²⁹⁸ les totalisations auxquelles nous procédons²⁹⁹ en employant des termes, des expressions, des figures visant à désigner des ensembles supposés à peu près stables, durables et homogènes, ensembles qui sont conceptualisés comme *autre chose* que la simple somme de leurs parties et qui sont censés agréger des éléments considérés, par nature ou par convention, comme isomorphes. On nomme ainsi aussi bien un regroupement d'individus³⁰⁰ (*e.g.*, la communauté, la société, le peuple) que de représentations, de croyances, de souvenirs (*e.g.*, l'idéologie *x* ou *y*, la religion populaire, la conscience³⁰¹ ou la mémoire collective) ou encore de caractères réels ou imaginaires (*e.g.*, l'identité ethnique, l'identité culturelle). Ces rhétoriques holistes font

²⁹⁸ Cette expression doit évidemment beaucoup à Louis Dumont. Je rappelle sa distinction du « holisme », qui « valorise la totalité sociale et néglige ou subordonne l'individu humain », et de l'« individualisme », idéologie qui valorise l'individu conçu comme un être *moral*, indépendant et autonome et « néglige ou subordonne la totalité sociale » : *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, *op. cit.*, p. 69 et 264. Pour le holisme, ajoute Vincent Descombes, « l'identification du sens doit se faire dans un ensemble, dans un système » : « L'esprit comme esprit des lois », *Le débat*, *op. cit.*, p. 75. J'ai ébauché une première analyse des rhétoriques holistes dans l'article suivant : « Memoria collettiva e retorica olistica », *Prometeo*, septembre 1997, n° 59, p. 14-23.

²⁹⁹ On peut songer ici aux « procédés totalistes » propres aux historicistes discutés par Popper dans *Misère de l'historicisme*, *op. cit.*, p. 24.

³⁰⁰ Ce n'est pas mon propos ici mais la définition des rhétoriques holistes que je propose pourrait aussi bien s'appliquer aux termes (personnalité, caractère, définitions homogénéisantes par l'origine sociale ou ethnique, etc.) utilisés dans la vie quotidienne pour résumer l'identité personnelle d'un individu qui, pourtant, est toujours « pluriel ».

³⁰¹ La conscience collective définie par Durkheim en termes holistes que je ne reprends évidemment pas à mon compte : elle est « la forme la plus haute de la vie psychique, puisque c'est une conscience de consciences » (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 633).

partie de l'héritage de nos disciplines qui, dans le cadre de problématiques intégratives³⁰² et de schémas d'appartenance, ont constitué une bonne partie de leur vocabulaire à l'ère industrielle, c'est-à-dire à l'ère des masses représentées (pensées) comme des entités collectives. Nous traitons ces notions le plus souvent symboliquement, comme des termes renvoyant plus ou moins à une réalité mais sans avoir une idée précise de ce qu'ils impliquent. Il faudrait tenter un inventaire et une étude de toute la terminologie holiste produite par ce moment historique singulier qui a certainement favorisé l'émergence de concepts « surinterprétatifs »³⁰³ ou sous-interprétatifs selon le point de vue que l'on adopte : classe ouvrière, opinion publique, corps social, etc. Cette époque a certainement favorisé l'émergence de notions entretenant la « fiction » d'un ou de plusieurs sujets collectifs³⁰⁴. En fait, le terme « fiction » est sans doute excessif³⁰⁵, hormis dans les cas caricaturaux où on affirmera que *les Nuer*, *les Italiens*, *les Grecs*³⁰⁶, *les Juifs*, *les Bretons* ou *les Parisiens*³⁰⁷ pensent ceci ou croient cela³⁰⁸. Sans doute vaut-il mieux emprunter à Ricoeur la notion de « configuration narrative » car les rhétoriques holistes ne sont pas nécessairement invraisemblables, en ce sens qu'elles peuvent renvoyer à des phénomènes qui sont (même

³⁰² Nicolas Dodier, Isabelle Baszanger, « Totalisation et altérité dans l'enquête ethnographique », *Revue française de sociologie*, XXXVIII, 1997, p. 38.

³⁰³ A propos de la surinterprétation, voir Paul Veyne, « L'interprétation et l'interprète. A propos des choses de la religion », *Enquête*, n° 3, 1996, p. 257.

³⁰⁴ Elle a aussi favorisé certains formes de « quantophrénie » et d'illusion statistique gommant les particularités individuelles au profit de catégorisations souvent arbitraires et parfois fantaisistes.

³⁰⁵ En réalité, le mot *fiction* serait acceptable sous certaines conditions : il est dérivé du latin *fingere*, qui se prête à des sens très divers, de figure à fabulation en passant par invention. Dans le sens de « figure », je pourrais l'utiliser pour qualifier les rhétoriques holistes. Käte Hamburger (*op. cit.*, p. 69) s'est livrée à une analyse très fine du mot *fingere* et de ses dérivés italien, français, anglais et allemand. Il en ressort que si les formes modernes du verbe latin n'ont conservé que le sens de « prétendre faussement » ou de « simuler », le substantif *fictio* a pris dans les langues vivantes d'Europe de l'ouest aussi bien un sens péjoratif qu'un sens mélioratif : en bref, il est erroné d'assimiler systématiquement la fiction et la feinte, au sens d'acte destiné à tromper. La (grande) littérature a suffisamment montré que la fiction (produit de l'imagination créatrice), loin de nous duper, peut au contraire nous éclairer sur la vérité humaine, bien plus, heureusement ou hélas, que des milliers d'essais en sciences humaines et sociales.

³⁰⁶ Voir à ce sujet Moses I. Finley, *Mythe, mémoire, histoire*, Paris, Flammarion, 1981, p. 124.

³⁰⁷ Je songe ici à Marc Augé qui cherche en vain *le Parisien* dans le métro in *op. cit.*, p. 74.

³⁰⁸ L'ethnologie s'est fondée pour une grande part sur une rhétorique holiste qui est réellement une fiction, celle de « société primitive ».

approximativement) ce qu'elles présupposent. Dans le discours anthropologique et sociologique, les rhétoriques holistes nourrissent des configurations narratives plus ou moins aptes à rendre compte d'une certaine réalité. L'adéquation d'une configuration narrative avec cette réalité dépend précisément du degré de pertinence³⁰⁹ de la rhétorique holiste. La question de la pertinence de ce type de rhétorique est donc, à mes yeux, une question essentielle si on a l'ambition de donner des « implications ontologiques » aux travaux anthropologiques qui, estime Sperber, en sont remarquablement dépourvus, tout le vocabulaire technique de la discipline étant purement interprétatif³¹⁰. Dans la section suivante, je vais préciser dans quel cadre théorique on peut aborder cette question et je donnerai un exemple d'évaluation de l'engagement ontologique des rhétoriques holistes, à partir de données ethnographiques relatives à la notion de mémoire collective.

Le degré de pertinence des rhétoriques holistes

Si l'on admet, comme je l'ai soutenu dans la section précédente, que les êtres humains ne sont pas des « individus « atomistiques » créant leur identité *de novo* et poursuivant leurs finalités indépendamment les uns des autres »³¹¹, on reconnaît du même coup que la société existe. Il faut alors supposer que les sujets sont capables de communiquer entre eux et d'accéder ainsi à un « partage collectif minimal du travail de production des significations »³¹², soit un partage de connaissances, de savoir, de représentations, de croyances dont la description et l'explicitation vont justifier le recours aux rhétoriques holistes.

³⁰⁹ Un concept pertinent est un concept qui modifie et améliore la représentation globale que nous nous faisons du monde : sur ce point, voir D. Sperber, D. Wilson, *op. cit.*, p. 111.

³¹⁰ Dan Sperber, *La contagion des idées*, *op. cit.*, p. 31.

³¹¹ Amy Gutmann in Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994, p. 18.

³¹² Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 206.

Je ne discuterai pas la réalité de la communication - elle est incontestable - mais uniquement la nature 1. de cette communication et 2. de son résultat, c'est-à-dire le partage effectif de ce qui a été communiqué. Idéalement, la métaphore « mémoire collective » appliquée à un groupe donné serait totalement pertinente si tous les membres de ce groupe étaient capables de partager intégralement un nombre déterminé de représentations relatives au passé qui leur auraient été communiquées au préalable selon des modalités variables mais socialement et culturellement déterminées. Ainsi, il est courant de définir la mémoire sociale comme l'« ensemble de souvenirs reconnus par un groupe donné »³¹³ ou la mémoire collective comme « un ensemble de souvenirs commun à un groupe »³¹⁴. On pourrait dès lors parler de mémoire publique ou de « communauté de pensées »³¹⁵ ou encore, selon la formule prudente de Tzvetan Todorov, d'une *certaine* mémoire commune³¹⁶. Toutefois, cette idée est difficilement acceptable. D'une part, elle est empiriquement impossible et, d'autre part, elle est intenable d'un point de vue théorique car elle cache une triple confusion, l'une entre les souvenirs manifestés (objectivés) et les souvenirs tels qu'ils sont mémorisés, l'autre entre la métamémoire et la mémoire collective, la dernière entre l'acte de mémoire et le contenu de cet acte.

Je développerai mes arguments à partir de données ethnographiques recueillies à Minot (Châtillonnais, Bourgogne) par Françoise Zonabend et concernant plus particulièrement le rapport entre les habitants de ce village et le cimetière : « les femmes s'y promènent le dimanche ou certains beaux soirs d'été : « le dimanche, on dit : tiens on va aller faire un

³¹³ Luiz Felipe Baêta Neves Flores, « Mémoires migrantes. Migration et idéologie de la mémoire sociale », *Ethnologie française*, XXV, 1995, 1, p. 43.

³¹⁴ Maurice Halbwachs, *La topographie légendaire des Évangiles en terre sainte*, Paris, PUF, 1941 & 1971, p. 118. Le rapprochement des deux définitions trahit une confusion fréquente entre ces deux types de mémoire (sociale et collective), confusion entretenue par Halbwachs lui-même.

³¹⁵ M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1925 & 1994, p. 144.

³¹⁶ T. Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, op. cit., p. 237.

tour au cimetière, on va voir les tombes. Les voisines on y va ensemble, *mais seulement celles qui ont de la famille là-bas* » ; être du village c'est non seulement y résider, y faire feu, mais aussi avoir ses tombes au cimetière. Passant de tombe en tombe, les aînées lisent les inscriptions et rappellent la vie des défunts : c'est lors de ces promenades que se forge *la mémoire de la communauté*, que se transmet à tous l'histoire des familles du village »³¹⁷.

On a là un bon exemple de rhétorique holiste. Après avoir cité quelques informateurs (on ignore leur nombre), Françoise Zonabend affirme ceci : à l'occasion des promenades que font certaines femmes de Minot dans le cimetière, l'histoire des familles «se transmet à tous », produisant et entretenant ainsi la « mémoire de la communauté ». Que faut-il penser de cette inférence ? A première vue, la généralisation de l'ethnologue est plausible : il est probable que la fréquentation régulière des tombes du cimetière – cette « bibliothèque » du souvenir³¹⁸ - favorise une familiarité avec les disparus, permettant ainsi aux habitants de Minot - au moins à une grande partie d'entre eux : ceux « qui ont de la famille là-bas » -, de construire et d'entretenir, lors des promenades dominicales répétées, une mémoire collective qui pourrait avoir le contenu suivant : *Untel est mort en telle année, telle lignée s'est éteinte, les descendants de cette famille ont quitté la région, la défunte X était la maîtresse du défunt Y*, etc. Mais, si on y regarde de plus près, la généralisation paraît discutable³¹⁹.

³¹⁷ Françoise Zonabend in Tina Jolas, Marie-Claude Pingaud, Yvonne Verdier, Françoise Zonabend, *Une campagne voisine*, Paris, Editions de la *Maison des sciences de l'homme*, 1990, p. 428. C'est moi qui souligne.

³¹⁸ Jean-Didier Urbain, *L'archipel des morts*, Paris, Plon, 1989, cité in J.-H. Déchaux, *op. cit.*, p. 178.

³¹⁹ Dans *Mémoire et identité* (p. 46-47), je nuance ensuite fortement ma critique de ces travaux : même si, d'une manière générale, le partage mémoriel n'est jamais aussi grand que pourrait le laisser supposer l'exemple emprunté à l'enquête de Françoise Zonabend, la réalité de ce partage semble bien attestée à Minot où travaillent des mémoires fortes, denses et structurées.

Elle est discutable, et même empiriquement impossible parce qu'un fait public suppose sa connaissance mutuelle par plusieurs personnes. Or, rigoureusement parlant, « la connaissance mutuelle d'un fait par plusieurs personnes, c'est la connaissance qu'ont ces personnes à la fois de ce fait, de la connaissance qu'en ont les autres, de la connaissance qu'ont les autres de leur propre connaissance de ce fait, etc. »³²⁰. Il suffit de pousser un peu loin cette logique pour s'apercevoir que l'on arrive à un niveau de connaissance partagée qui est inaccessible. Au sens strict, un fait n'est jamais totalement public. Toutefois, du point de vue de l'anthropologie, qui n'est pas une science dure ou exacte mais une science qui joue sans complexe du principe épistémique de charité³²¹, cet argument est faible car le chercheur peut se satisfaire du partage à un premier niveau seulement de la connaissance du fait.

Un argument plus fort est celui de la confusion entre l'évocation (les souvenirs manifestés lorsqu'ils sont par exemple verbalisés ou transcrits) et les souvenirs proprement dits. Les souvenirs manifestés ne se confondent pas avec les souvenirs tels qu'ils sont conservés et dont le contenu reste incertain, y compris pour les premiers intéressés. Ils n'en sont qu'une expression partielle parmi de multiples autres possibles. Observant les variations de la remémoration lors d'une enquête sur les souvenirs du soulèvement de 1947 à Madagascar³²², Maurice Bloch – qui retrouvait ainsi une intuition de Russell³²³ –, a tiré la

³²⁰ François Récanati, *La transparence et l'énonciation. Pour introduire à la pragmatique*, Paris, Seuil, 1979, p. 181-182.

³²¹ Ce principe de Donald Davidson stipule qu'interpréter autrui est une entreprise demandant de le considérer a priori comme un pair cognitif, un semblable rationnel : G. Lenclud, « Le factuel et le normatif en ethnographie. Les différences culturelles relèvent-elles d'une description », *op. cit.*, p. 23.

³²² A quelques années d'intervalle, Maurice Bloch a pu obtenir une version totalement différente de ces événements. Bien que la seconde version ne contredise pas la première, elle reposait davantage sur des faits, tout simplement parce que de la hutte d'où parlait l'informateur on apercevait une vallée où des événements importants s'étaient produits au moment du soulèvement. Le contexte visuel ou, plus généralement le contexte social peuvent stimuler le récit et favoriser plus ou moins la verbalisation des souvenirs : Maurice Bloch, « *Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné* », *Enquête*, n° 2, 1995, p. 59-76.

³²³ B. Russell, *Signification et vérité*, *op. cit.*, p. 172.

conclusion qu'il ne fallait en aucun cas « confondre un récit d'un événement avec le souvenir qu'en ont gardé les participants ». La partie du souvenir qui est verbalisée (l'évocation) n'est pas la totalité du souvenir. La découverte de la multiplicité des récits possibles d'un même événement, stimulés par des contextes changeants, a une portée anthropologique considérable : elle montre que « la présence du passé au sein du présent est bien plus complexe, bien moins explicite, mais peut-être bien plus puissante que l'existence de récits explicites ne pourrait nous le faire croire »³²⁴. Ce qui n'est pas exprimé dans les souvenirs manifestés, ajoute Bloch, « possède de ce fait une signification sociale puisqu'il s'agit d'une ressource mise en réserve pour de futures représentations sociales »³²⁵. Il importe donc de distinguer entre compétence et performance mémorielle et, dès lors, toute tentative de décrire la mémoire commune à tous les membres d'un groupe à partir des seuls souvenirs manifestés à un moment donné de leur vie ne peut être que réductrice car elle laisse dans l'ombre ceux qui, précisément, ne le sont pas.

De la confusion entre métamémoire et mémoire collective peut naître également l'illusion d'une mémoire partagée. Il est pourtant trivial de rappeler la nécessité de distinguer la proposition comme fait et la proposition proprement dite, seule cette dernière pouvant être jugée vraie ou fausse selon la représentation qu'elle donne de la réalité. Alors que la proposition proprement dite « est *ce qui* est exprimé par une énonciation, une pensée ou une écriture », la proposition comme fait « est *le fait* que cela soit dit, écrit, ou pensé »³²⁶. Or, on confond souvent le fait de dire, d'écrire ou de penser qu'il existe une mémoire collective - fait qui est facilement attesté - avec l'idée que ce qui est dit, pensé ou

³²⁴ Maurice Bloch, *op. cit.*, p. 65.

³²⁵ *Op. cit.*, p. 76. Sur la nécessité de ne pas confondre la remémoration avec l'objet de la mémorisation, voir également D. Sperber, *La contagion des idées*, *op. cit.*, p. 47.

³²⁶ F. Récanati, *op. cit.*, p. 34.

écrit rend compte de l'existence d'une mémoire collective. En bref, on confond le discours métamémoriel avec ce qu'il est supposé décrire. Lorsque plusieurs informateurs affirment se souvenir comme ils croient que les autres se souviennent, la seule chose attestée est leur métamémoire collective : ils croient se souvenir comme ils croient que tous les autres se souviennent. Certes, la proposition comme fait doit éveiller l'attention de l'anthropologue : d'une part, l'existence d'un discours métamémoriel est un indicateur précieux, révélateur d'un rapport particulier que *des* membres du groupe considéré entretiennent avec la représentation qu'ils se font de la mémoire de ce groupe et, d'autre part, ce discours peut avoir des effets performatifs sur cette mémoire : repris par d'autres membres, il peut les réunir dans le sentiment que la mémoire collective existe et, par ce mouvement même, donner un fondement relatif à ce sentiment³²⁷, point que je développerai dans le dernier chapitre. Il y a là une sorte de « ratification d'enregistrement »³²⁸ du travail de construction d'une réalité mémorielle. Cependant, il incombe au chercheur de ne pas se tromper de niveau d'analyse en assimilant cette métamémoire à la mémoire collective. Pour cela, dans un premier temps, il doit soigneusement distinguer le fait de dire qu'existe une mémoire collective et l'existence de cette mémoire³²⁹.

³²⁷ Lorsque l'anthropologue peut vérifier que, dans un groupe, des membres suffisamment nombreux déclarent qu'ils se souviennent comme ils croient que les autres se souviennent, alors la rhétorique holiste (« mémoire collective ») commence à devenir pertinente. Elle commence seulement car, dans ce cas là, c'est le partage d'une représentation selon laquelle il existe une mémoire partagée qui sera attestée, c'est-à-dire une métamémoire, ce qui est bien différent de la preuve empirique de l'existence d'un mémoire collective en tant que réalité objective. Jon P. Mitchell développe une argumentation proche de celle que j'expose ici in « Anthropologies of History and Memory », *Easanewsletter*, n° 19, mars 1997, p. 16

³²⁸ Pierre Bourdieu, « A propos de la famille comme catégorie réalisée », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 100, décembre 1993, p. 36.

³²⁹ Jean-Hugues Déchaux donne un excellent exemple de confusion entre des deux ordres de réalité dans *Le souvenir des morts*. Après avoir justement noté que « la conception holiste de la mémoire n'est pas recevable. Le groupe ne se souvient pas et ne peut pas se souvenir par lui-même », il avance ensuite des propositions inconséquentes avec cette première remarque : le chercheur, dit-il, doit considérer que la mémoire familiale est une mémoire plurielle qui se déploie sur plusieurs registres : ceux, individuels, qui peuvent différer d'une personne à une autre, et le registre collectif, celui que consacre le groupe organisé que constitue la communauté familiale » (*op. cit.*, p. 157). Il ne faut pas se laisser abuser ici par le procédé rhétorique : « *la mémoire familiale ... se déploie* ». En réalité, la mémoire familiale ne se déploie pas sur plusieurs registres pour la bonne raison que seules les mémoires individuelles peuvent procéder ainsi et, parfois, se

La réalité de cette mémoire, par ailleurs, semble pouvoir être déduite de l'existence d'actes de mémoire collective, existence aisément vérifiable à l'aide de données empiriques : commémorations, construction de musées, mythes, récits, promenade dominicale dans un cimetière, etc. Hélas, l'existence d'actes de mémoire collective n'est pas suffisante pour attester la réalité d'une mémoire collective. Un groupe peut se donner les mêmes repères mémoriels sans pour autant partager les mêmes représentations du passé dont on a maintes raisons de supposer qu'elles restent largement idiomnésiques. C'est d'ailleurs une caractéristique générale du symbolisme culturel qui « crée une communauté d'intérêts mais non pas d'opinions »³³⁰. Si la probabilité du partage total ou partiel des *actes* de mémoire (*le fait* de se remémorer) est généralement élevée - ce partage est empiriquement vérifiable : depuis un décret du 3 février 1993, il existe par exemple en France une Journée nationale commémorative des persécutions racistes et antisémites commises sous le régime de Vichy qui donne lieu chaque année à plusieurs manifestations officielles et collectives -, il en va différemment des *représentations* associées à ces actes, c'est-à-dire *ce qui est* remémoré : dans ce cas, la probabilité du partage total est nulle, celle du partage partiel faible ou moyenne. Même si les souvenirs se nourrissent à la même source, l'unicité de chaque esprit-cerveau fait qu'ils n'empruntent pas nécessairement le même chemin. Des actes de mémoire décidés collectivement peuvent délimiter une aire de circulation des souvenirs sans pour autant déterminer la voie que va suivre chacun. Certaines voies font l'objet d'une adhésion majoritaire, mais des mémoires dissidentes

recouper mais sans jamais se confondre. Ce sont en réalité les discours sur la mémoire familiale, présentée tour à tour comme intime ou collective, qui jouent de ces différents registres.

³³⁰ Ce qui a toujours gêné hommes d'église ou d'État et « fabricants d'idéologie : D. Sperber, *Le symbolisme en général*, op. cit., p. 149.

préféreront les chemins de traverses ou suivront d'autres voies mal tracées. Alors, le partage mémoriel sera faible, presque inexistant.

Enfin, même s'il existe dans une société donnée un ensemble de souvenirs partagés par ses membres, les séquences individuelles d'évocation de ces souvenirs auront toutes les chances d'être différentes compte tenu des choix que chaque esprit-cerveau³³¹ peut faire dans le grand nombre de combinaisons de la totalité des séquences. Lorsqu'il évoque « la multiplicité des séries causales »³³² à l'origine d'un acte de mémoire, Halbwachs a tort de ne pas distinguer l'action initiale du souvenir (le rappel de tel ou tel événement à partir d'indices effectivement fournis par la société) et le déroulement de l'anamnèse, toujours idiosyncrasique, tant par le contenu que par la manière dont ce contenu est intégré dans l'ensemble des autres représentations de l'individu. On retrouve là l'argument décisif, développé plus haut, qui est l'incommunicabilité des états mentaux.

Résumons : même si l'on suppose que les représentations relatives à ces actes de mémoire sont correctement communiquées et transmises, rien ne permet d'affirmer qu'elles sont partagées. Je rejoins ici les travaux de Dan Sperber sur l'épidémiologie des représentations qui se donne pour objet non les représentations elles-mêmes mais le processus de leur distribution : « expliquer la culture, c'est expliquer [...] pourquoi et comment certaines idées sont contagieuses. »³³³. Sperber distingue les processus intra-individuels et les processus interindividuels de la pensée et de la mémoire, soit les

³³¹ Je ne me réfère pas ici seulement à l'effet de variables liées au sexe ou à l'âge – on sait qu'elles peuvent jouer sur la mémoire généalogique à l'intérieur d'une même famille (Françoise Zonabend, « La mémoire familiale : de l'individuel au collectif » in Collectif, *Croire la mémoire ? Approches critiques de la mémoire orale*, op. cit., p. 79) – mais, indépendamment du sexe ou de l'âge, à l'unicité de chaque esprit-cerveau sur laquelle, à mes yeux, on n'insiste jamais assez.

³³² M. Halbwachs, op. cit., p. 34.

³³³ D. Sperber, *La contagion des idées*, op. cit., p. 8.

représentations mentales et les représentations publiques. Il range parmi les premières les croyances, les intentions, les préférences et, parmi les secondes, les signaux, les énoncés, les textes, les images. Lorsqu'une représentation mentale est communiquée d'un individu à un autre - la plupart restent propres à un individu - elle est transformée en représentation publique. Si celle-ci a un aspect matériel évident³³⁴, la description de cet aspect matériel « laisse dans l'obscurité l'essentiel, le fait que ces traces matérielles sont interprétables, sont capables de représenter quelque chose pour quelqu'un »³³⁵. La représentation publique mise en mémoire est donc retransformée en représentation mentale par le ou les destinataires, représentation mentale qui, comme tout état mental, est *a priori* inaccessible. Par conséquent, si les représentations publiques distribuées sont toujours transformées en représentations mentales inaccessibles, le degré de pertinence des rhétoriques holistes supposées décrire le partage des représentations sera toujours impossible à évaluer.

J'applique ce premier résultat aux données ethnographiques recueillies à Minot. Même si les données factuelles que j'ai inventées sont effectivement transmises à *tous* et même si l'on suppose définissable cette totalité (ce sont les conditions minima pour pouvoir parler de « mémoire de la communauté »), la mémoire que chaque habitant du village aura de *Untel*, de la lignée disparue, des descendants de la famille qui ont quitté la région ou des relations amoureuses entre les défunts X et Y différera dans des proportions plus ou moins grandes de la mémoire de tout autre habitant, ceci en fonction de son histoire personnelle, de celle de sa famille, des caractéristiques de sa propre mémoire biologique, etc. Si le souvenir de ces événements (la mémoire événementielle) peut être partagé, leur

³³⁴ Sperber donne l'exemple de « la sauce Mornay telle qu'elle peut figurer dans un livre de cuisine » ou encore de « l'agencement de sons » qu'est le récit du Petit Chaperon rouge, *op. cit.*, p. 86.

³³⁵ *Op. cit.*, p. 38.

représentation (la mémoire sémantique relative à ces événements) reste largement idiomnésique³³⁶. Dans ces conditions, que peut signifier l'expression « mémoire de la communauté » ? Quel est son degré de pertinence ?

Cependant, précise Sperber, une représentation publique peut demeurer relativement stable dans certains cas limites. En effet, une petite proportion des représentations communiquées « le sont de façon répétée ». Sperber retrouve ici une thèse de Finley pour qui « la mémoire collective, après tout, n'est pas autre chose que la transmission, à un grand nombre d'individus, des souvenirs d'un seul homme ou de quelques hommes, répétés à maintes reprises »³³⁷. Ces représentations répétées, par exemple lors des promenades hebdomadaires dans un cimetière, se répandent alors dans une population humaine de manière souvent durable : elles « constituent par excellence des représentations culturelles »³³⁸. Une représentation culturelle « comprend un ensemble de représentations mentales et publiques. Chaque version mentale est le produit de l'interprétation d'une représentation publique, qui est elle-même l'expression d'une représentation mentale ». L'anthropologue peut « se donner comme objet d'études ces enchaînements causaux composés de représentations mentales et de représentations publiques, et chercher à expliquer conjointement comment les états mentaux des organismes humains les amènent à modifier leur environnement, en particulier en y émettant des signaux, et comment ces modifications de leur environnement les amènent à modifier leurs états mentaux »³³⁹.

³³⁶ Je me rapproche ici de la distinction que fait Kierkegaard entre le rappel de données purement factuelles, qu'il nomme la mémoire, et la mise en « perspective poétique » de l'événement mémorisé, qu'il appelle le souvenir : Søren Kierkegaard, *In vino veritas*, Paris, Climats, 1992, p. 12 et 33.

³³⁷ M. I. Finley, *op. cit.*, p. 32.

³³⁸ D. Sperber, *op. cit.*, p. 40.

³³⁹ *Op. cit.*, p. 40. Si l'on prend l'exemple du dispositif symbolique qui, chez tout individu, « crée à la longue ses propres parcours dans la mémoire » (D. Sperber, *Le symbolisme en général*, *op. cit.*, p. 135), on peut supposer que les enchaînements causaux de représentations mentales et de représentations publiques vont contribuer à la création de certains parcours proches ou similaires dans les mémoires d'un nombre plus ou moins grand d'individus.

Certes, ces derniers restent *a priori* inaccessibles et, pour cette raison, Sperber ne croit pas qu'il soit possible de proposer une grande théorie unifiée de la distribution des représentations telles que, par exemple, les classifications populaires, les mythes, les formes artistiques, les rituels, etc. et, ajouterai-je, les souvenirs. Mais, conclut-il, « c'est une pratique scientifique ordinaire que de compléter les observations avec des hypothèses sur des entités qui n'ont pas été observées voire qui sont inobservables »³⁴⁰. Je m'autorise donc l'hypothèse provisoire suivante, nullement popperienne : sous certaines conditions sociales qualifiées par Sperber de « facteurs écologiques » et qui vont interagir avec des facteurs psychologiques³⁴¹, certains états mentaux peuvent être partagés par les membres d'un groupe³⁴². Dans ce cas là, les rhétoriques holistes telles que « mémoire collective » ou « identité culturelle » auront un *certain* degré de pertinence.

La distinction établie par Sperber entre représentations mentales et représentations publiques présente un grand intérêt théorique, mais la nature et l'étendue du partage des représentations publiques restent floues, d'autant plus que la répétition n'a jamais empêché la variation. Il est probablement impossible de dissiper totalement ce flou, mais on peut progresser, je crois, en faisant une autre distinction, celle que je propose entre les *représentations factuelles*, qui sont des représentations relatives à l'existence de certains faits, et les *représentations sémantiques*, qui sont les représentations relatives au sens

³⁴⁰ *Op. cit.*, p. 42.

³⁴¹ « Les choses socioculturelles sont [...] des agencements écologiques de choses psychologiques. Les faits sociologiques se définissent donc à partir des faits psychologiques, mais ils ne s'y réduisent pas », *op. cit.*, p. 47.

³⁴² Je ne suis pas très éloigné ici de la position de Roger Bastide qui voit dans la mémoire collective « la mémoire d'un schéma d'actions individuelles, d'un plan de liaisons entre souvenirs, d'un réseau formel : les contenus de cette mémoire collective n'appartiennent pas au groupe, ils sont la propriété des divers participants à la vie et au fonctionnement de ce groupe (comme mécanismes montés par l'apprentissage dans le corps et dans la pensée d'un chacun) ». Bastide ajoute qu'aucune de ces mémoires individuelles « n'est possible sans qu'elle retrouve sa place dans un ensemble dont chacune ne constitue qu'une partie » : « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *Bastidiana*, 7-8, p. 232.

attribué à ces mêmes faits³⁴³. Lorsqu'une rhétorique holiste renvoie à des *représentations factuelles* supposées être partagées par un groupe d'individus, il y a une forte probabilité pour que son degré de pertinence soit élevé. Lorsqu'une rhétorique holiste renvoie à des *représentations sémantiques* supposées être partagées par un groupe d'individus (par exemple des représentations relatives à des données factuelles), il y a une forte probabilité pour que son degré de pertinence soit faible voire nul. En anthropologie, ce dernier cas est le plus intéressant car il permet de formuler des hypothèses moins triviales que lorsqu'on a affaire uniquement au supposé partage de représentations factuelles. En effet, faire l'hypothèse que tous les Français partagent la mémoire des faits historiques que sont par exemple l'Occupation ou la mort de Charles de Gaulle, ce n'est pas prendre de grands risques. Admettons que tous les Français (disons « presque tous »³⁴⁴) savent que la France a été occupée pendant la seconde Guerre Mondiale ou que de Gaulle est mort (même si une grande partie a probablement oublié la date précise de sa mort). On peut donc dire qu'il y a une forme de mémoire collective de ces faits historiques. Dans ce cas, le procédé rhétorique qui consistera à évoquer « la mémoire des Français »³⁴⁵ aura un fort degré de pertinence, mais celui qui l'utilisera triomphera sans gloire parce qu'il aura peu risqué ! En revanche, si on s'intéresse au sens que les Français donnent à ces événements, on devine que le partage de celui-ci par *tous* les Français devient très problématique. C'est sur ce type

³⁴³ Cette distinction est purement méthodologique : je n'ai nullement l'intention d'affirmer, contre Cassirer, que dans notre aperception du monde, nous puissions avoir l'intuition objective d'un fait ou d'une chose. Parce que tout objet appréhendé peut être séparé des conditions locales de sa manifestation – c'est l'abstraction première d'Ockham, celle qui « retranche l'existence de la chose » (P. Alféri, *op. cit.*, p. 194) –, il ne peut jamais totalement relever du pur constat et est toujours entaché de représentations.

³⁴⁴ Même ce postulat est contestable : un sondage de 1976 « montrait que 53% des Français interrogés ignoraient qui avait été le chef de l'État entre 1940 et 1944 [...] », un autre, en 1980, révélait que la moitié des sondés pensait que c'était l'Allemagne qui avait déclaré la guerre à la France » : Eric Conan, Henry Rousso, *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Paris, Gallimard, 1996, p. 394. Si l'ignorance semble avoir reculé depuis ces sondages qui datent de 15 ou 20 ans, il me paraît toutefois très hasardeux de suivre Annette Wieviorka lorsqu'elle affirme que le procès de Klaus Barbie « fit entrer les enfants d'Izieu dans la mémoire collective française » : *Les procès de Nuremberg et de Tokyo*, Bruxelles, Editions Complexe, 1996, p. 76. Il s'agit là d'un énoncé essentiellement rhétorique car il est peu probable qu'un grand nombre de Français partagent le souvenir d'Izieu.

³⁴⁵ L'observation reste valable pour toute autre mémoire de données factuelles, même non historiques.

de problèmes que nous devons porter nos efforts de recherche. Lorsque j'affirme que, dans le cas des représentations sémantiques, il y a une forte probabilité pour que le degré de pertinence soit faible voire nul, la notion de probabilité indique bien qu'il n'y a là aucun caractère automatique qui ferait que toutes les rhétoriques holistes appliquées à ces représentations seraient non pertinentes. C'est probable mais ce n'est pas certain. Alors, quelles hypothèses pourrions-nous imaginer pour tenter de répondre à la question suivante: comment évaluer le degré de pertinence des rhétoriques holistes appliquées 1. à des représentations factuelles, 2. à des représentations sémantiques?

J'argumenterai à partir d'une distinction que fait Vincent Descombes en préalable à l'exposé de sa thèse sur le « holisme anthropologique »³⁴⁶. Il oppose les termes (événements) naturels aux termes (événements) intentionnels. Les termes naturels sont des constats (« *il pleut* »), équivalent aux « énoncés d'observation » chez Quine³⁴⁷, aux « hypothèses fortes » chez Sperber et Wilson³⁴⁸ ou aux énoncés « sur l'état du monde » chez Chalmers³⁴⁹, alors que les termes intentionnels sont des discours sur des supposés constats : « *il dit (il est dit) qu'il pleut* ». Un événement naturel est relatif à une chose qui ne fait pas l'objet d'un jugement (la chose est considérée comme jugée de toute éternité) alors qu'un événement intentionnel est rapportée à une chose exposée à une ou plusieurs consciences jugeantes. Lorsque l'événement (le phénomène) n'est pas jugé, lorsqu'il n'est pas dit « être dit », le partage va (presque) de soi. Si je tombe dans les escaliers en sortant

³⁴⁶ Vincent Descombes, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996, 350 p.

³⁴⁷ Un énoncé d'observation doit provoquer un même verdict chez tous les témoins linguistiquement compétents de la situation : c'est « un énoncé occasionnel sur lequel les locuteurs de la langue peuvent s'accorder sur-le-champ au vu de la situation. » : W.V. Quine, *La Poursuite de la vérité*, Paris, Seuil, 1993, p. 23.

³⁴⁸ Les hypothèses fortes sont des « descriptions élémentaires de stimuli » : D. Sperber, D. Wilson, *op. cit.*, p. 128.

³⁴⁹ A.F. Chalmers, *op. cit.*, p. 23.

de l'Université, tous ceux qui seront témoins de cette chute (étudiants, collègues, passants) partageront sans doute avec moi l'idée - i.e. une forme de représentation factuelle - que je suis tombé. Simplement, je serai un peu plus « sensible » qu'eux à cet événement. Aucun spectateur n'aura l'idée de dire : « *il dit qu'il est tombé* ». En revanche, ceci deviendra possible pour une personne à qui l'on raconterait cet incident mais qui n'aurait pas assisté à la scène : n'ayant pas elle-même constaté l'incident, elle devrait alors imaginer la chute en question.

Avec cette idée du constat, on dispose d'un premier critère permettant d'évaluer la pertinence d'une rhétorique holiste. Lorsque celle-ci présuppose le partage par tous les membres d'un groupe de la croyance en des phénomènes relevant du constat, on peut supposer que son degré de pertinence est élevé.

Toutefois, le statut du constat n'est pas évident : il dépend étroitement de la signification accordée par chaque individu aux mots utilisés pour établir le constat et il est très souvent relatif à un système de valeurs, de croyances et de théories diverses. Ceci a pour conséquence que si d'un point de vue purement théorique on peut définir avec rigueur les événements naturels et intentionnels, dans la pratique on passe très facilement des uns aux autres. Supposons le constat suivant, fait par un médecin athée observant un corps sans vie, en présence d'un autre témoin : « *cet individu est mort* ». C'est, *a priori*, un énoncé « naturel » relatif à un individu décédé, mais pour l'autre témoin, que l'on va imaginer croyant en la vie éternelle, ce constat peut devenir : « *le médecin dit que cet individu est mort* » (énoncé intentionnel qui exprime en fait la représentation d'une donnée factuelle). Ce qui caractérise le passage du premier au second énoncé et qui les distingue radicalement l'un de l'autre, c'est l'irruption de la mise en doute ou, plus exactement, l'apparition des

conditions qui rendent possible cette mise en doute³⁵⁰ : *parce que le témoin est croyant, il ne croit pas (il met en doute) que la personne soit réellement morte comme l'affirme le médecin qui vient de « constater » son décès*. Prenons un autre exemple : l'événement « *le soleil se lève* » considéré comme un événement naturel par bien des gens sera qualifié par un astronome d'événement intentionnel (« *ils disent que le soleil se lève* ») car il sait bien que le soleil ne se « lève » pas. Parce qu'il dispose d'un certain savoir, l'astronome peut mettre en doute (et même, dans cet exemple, réfuter) un autre savoir partagé par un groupe d'individus et, par ce fait même, introduire le scepticisme dans l'esprit d'une partie des membres de ce groupe. L'irruption de la possibilité du doute dans le groupe fragilisera, voire ruinera, une rhétorique holiste du type : « *Les paysans considèrent que le soleil se lève* ». Je prends un dernier exemple, celui de n'importe quelle secte croyant dans la fin prochaine du monde. Il est possible qu'il ne vienne à l'idée d'aucun membre de la secte de mettre en doute cette croyance. « *La fin du monde imminente* » sera alors considérée comme un événement naturel à l'intérieur du groupe en question. Évidemment, il en ira tout autrement dès que cet énoncé sera confronté à l'hors groupe. Il s'ensuit que c'est de l'interaction (interculturelle, intersubjective, etc.) que peut naître le doute : un événement peut perdre son statut d'événement naturel et devenir un événement intentionnel dès lors qu'il est soumis au regard de l'autre. On pressent alors les limites des rhétoriques holistes fondées sur l'hypothèse de l'existence d'événements « naturalisés » (i.e. non mis en doute) par tous les membres d'un groupe puisque, comme on le sait, il n'existe pas de groupe fermé³⁵¹. Dans tout groupe, les énoncés sont toujours soumis à un moment ou à un autre à

³⁵⁰ Notons que, dans la bouche du témoin, l'énoncé « *le médecin dit que cet individu est mort* » est lui-même constatatif. En fait, peu importe dans cet exemple le sens de la mise en doute : sans rien changer à notre argumentation, on pourrait imaginer une situation inverse avec mise en doute par le médecin athée de la croyance en l'immortalité.

³⁵¹ Formulation elle-même problématique car elle sous-entend que les limites du groupe 1. existent et 2. sont aisément repérables, ce qui reste à démontrer.

un jugement extérieur et courent ainsi le risque de voir germer le doute (désenchantement, « dénaturalisation » des événements), doute qui peut être introduit dans un premier temps par des individus étrangers au groupe considéré, puis diffusé éventuellement par les membres du groupe qui se seront laissés convaincre par ces individus. Ceci justifie les efforts des sectes pour se protéger de toute influence extérieure : dans une secte qui réussirait à empêcher toute irruption du doute grâce à un isolement total de ses membres, le degré de pertinence des rhétoriques holistes utilisées pour décrire cette secte serait très élevé. Au contraire, lorsque la possibilité de mise en doute existe, l'utilisation des rhétoriques holistes devient très risquée. Avec la notion de mise en doute, on dispose par conséquent d'un second critère permettant d'établir les conditions de pertinence d'une rhétorique holiste.

La mise en doute, c'est donc quand dans un groupe donné un membre quelconque de ce groupe peut dire à propos de croyances ou de représentations apparemment partagées : « *on dit que...* » ou « *il est dit que...* », prenant ainsi ses distances vis à vis de ces croyances ou représentations³⁵². Dès lors, chaque fois qu'il est dit « être dit » (même par une seule personne au sein du groupe considéré), l'unanimité est impossible, le présupposé du partage (des idées, des croyances, des souvenirs) que véhiculent les rhétoriques holistes devient problématique, ce qui ne signifie pas que ce présupposé est toujours erroné. Dans diverses sociétés, *des gens* partagent incontestablement l'idée que Dieu existe, qu'il ne faut pas manger de porc, que leur nation trouve son origine dans tel ou tel événement historique, que la réussite sociale est un objectif à poursuivre, que les hommes ont des

³⁵² Sur l'absence de mise en doute comme condition de l'efficacité symbolique au sein d'un groupe, voir Claude Lévi-Strauss, « L'efficacité symbolique » in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958 et 1974, p. 218.

droits, etc. *Des gens* , mais certainement pas *tous* les gens. On peut toujours imaginer que dans une société de croyants, quelqu'un doute de l'existence d'un être divin, que dans une société musulmane un individu mange du porc, que dans une société occidentale certains se moquent de la réussite sociale, que dans la nation française une grande partie de la population méconnaisse Valmy, etc. Même dans les sociétés de petite taille étudiées par les anthropologues, a-t-on jamais eu l'assurance que tous leurs membres sans aucune exception croyaient à tel mythe fondateur, se reconnaissaient dans tel ou tel rite, etc. ? Répondre par l'affirmative suppose que l'anthropologue ait procédé à un recensement, à des entretiens approfondis avec *chaque* membre de la société considérée et non pas seulement avec quelques informateurs comme c'est souvent le cas. Sans cela, on doit, en toute rigueur, envisager l'hypothèse que le partage (des croyances, des représentations) puisse être partiel, c'est-à-dire le fait d'une partie seulement du groupe. L'hypothèse même de ce partage partiel doit être examinée de plus près. On peut en effet admettre, « en gros », que dans telle société des gens croient en Dieu, que dans telle autre des gens croient qu'il ne faut pas manger de porc, etc. « En gros », mais pas en détail, car que savons-nous des modalités individuelles de ce croire ? Rien, ou si peu de choses, ne serait ce que parce que chaque esprit-cerveau est un hapax, ce qui laisse supposer une unicité des représentations.

Après avoir épuisé tout mon arsenal d'arguments « anti-holistes », je nuancerai toutefois les idées exprimées ci-dessus en notant que, pour les raisons mêmes que je viens d'évoquer, 1.la « contagion des idées » se fait sans doute plus facilement dans un groupe à faible effectif que dans un groupe de grande taille. 2.Dans le premier cas, il est plus facile

pour le chercheur de contrôler la réalité de ce partage que dans le second³⁵³. Je retiendrai donc la taille du groupe comme troisième critère permettant de formuler des hypothèses sur le degré de pertinence des rhétoriques holistes.

En résumé, je formule les deux hypothèses suivantes qui intègrent les différents critères de pertinence que j'ai proposés : 1. lorsque les rhétoriques holistes présupposent le partage de représentations factuelles par tous les membres d'un groupe, leur degré de pertinence est proportionnel à la fréquence de répétition de ces représentations et inversement proportionnel à la taille du groupe considéré ; 2. lorsque les rhétoriques holistes présupposent le partage de représentations sémantiques, leur degré de pertinence est toujours inférieur à celui des rhétoriques holistes appliquées aux représentations factuelles ; il est également proportionnel à la fréquence de répétition de ces représentations et inversement proportionnel à la taille du groupe et à sa perméabilité au doute. La perméabilité au doute dépendra à la fois de facteurs internes au groupe (par exemple le charisme plus ou moins grand d'un leader ou l'existence de conditions permettant que se constituent de grandes catégories organisatrices des représentations factuelles et sémantiques) et de facteurs externes (par exemple, la fréquence et l'intensité des interactions avec d'autres groupes). Dans la dernière partie de ce mémoire, je reprendrai ces deux hypothèses dans le but de préciser les conditions objectives du partage.

Les généralisations indues

Souvent – et ceci est inquiétant – la critique la plus sévère des généralisations faites par les anthropologues fut émise par ceux qui en étaient l'objet. Les américains, dit-on, ont

³⁵³ L'anthropologue – qui travaille le plus souvent sur des sociétés d'interconnaissance – a sans doute là un privilège sur le sociologue. Sur ce point, voir E.R. Leach, *op. cit.*, p. 7 ou C. E. Fabregat, *op. cit.*, p. 377-378.

commencé à moins croire ce que Margaret Mead avait raconté sur la Nouvelle-Guinée quand elle a commencé à écrire sur son propre pays. De même, les italiens du North End à Boston ont accueilli avec réserve l'étude de Whyte qui avait tendance à présenter une communauté de quartier d'au moins vingt mille personnes comme un tout homogène³⁵⁴. José Luis García García critique les généralisations faites par des anthropologues anglo-saxons sur « les espagnols » : pour rendre compte des différences entre groupes, dit-il, leur intérêt consista « à annuler les différences internes à chaque groupe, afin de disposer d'une base de comparaison bien définie, bien que [...] fausse »³⁵⁵. Leach lui-même s'étonne du fait suivant : ce que Claude Lévi-Strauss écrit sur les Kachinas dans *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949) ressemble très peu à ce que l'expérience directe lui en a appris.³⁵⁶

C'est presque toujours le problème de la généralisation qui fait débat. Ainsi, Jack Goody critique sévèrement la tendance de Marcel Griaule à « indigénéiser » la pensée des Dogon, en en faisant un groupe particulier qui aurait été à l'abri de toutes influences extérieures, comme celles de l'Islam, pourtant attestées³⁵⁷. On qualifie ainsi d'« indigènes » les personnes « partageant une même perspective culturelle, différente de

³⁵⁴ Henri Peretz, préface de l'ouvrage de William Foote Whyte, *Street corner society. La structure sociale d'un quartier italo-américain*, Paris, La Découverte, 1995, p. 25.

³⁵⁵ José Luis García García, « Qué tienen que ver los españoles con lo que los antropólogos saben de ellos ? » in Maria Cátedra (sous la direction de), *Los españoles vistos por los antropólogos*, Madrid, Éditions Jucar, 1991, p. 114. L'auteur précise : « se da una diversidad de formas coexistentes de organización cognitiva dentro de una misma comunidad » (p. 117). La généralisation est d'autant plus difficile que « la diversidad intracultural no se da solamente entre los distintos individuos del grupo social, sino que se manifiesta en diferentes momentos de la vida cotidiana y para los mismos individuos » (p. 118), ce que l'auteur a vérifié auprès de ses informateurs à deux ans d'intervalle : leur taxonomie des fruits n'est plus exactement la même. « Así pues, a este nivel descriptivo, lo que los antropólogos saben de los españoles no puede ser nada concreto y actualizado, ya que este sólo se da en contextos particulares de tiempo y espacio, y referido a individuos o, a lo más, a coincidencias entre ellos. Coincidencias que, desde mi punto de vista, ni permiten la generalización ni son permanentes, aunque, obviamente, este saber se ajusta a hechos concretos » (p. 118-119).

³⁵⁶ E.R. Leach, *op. cit.*, p. 18.

³⁵⁷ J. Goody, *L'homme, l'écriture et la mort, op. cit.*, p. 84-85.

la perspective d'origine de l'enquêteur »³⁵⁸, en courant le risque de sous-estimer ce qui, en leur sein, les différencie. Goody met encore en garde contre le risque de « primitiviser » un groupe, comme certaines enquêtes de parenté l'ont fait en privilégiant ce qui était spécifique à ce groupe (par exemple l'alliance entre cousins croisés) et en négligeant ce qui pouvait rapprocher le système de parenté étudié d'autres systèmes européens (par exemple le phénomène de la dot)³⁵⁹. Dans les énoncés du type « Les X pensent que... », note Sperber, on attribue à un groupe social entier une représentation « qui peut fort bien n'avoir jamais été pensée ni exprimée par aucun individu membre du groupe. »³⁶⁰ Les modalités de l'intégration des données dans un tout (avec le risque inhérent de figer une réalité toujours mouvante et dynamique) restent généralement mystérieuses. Dans certains cas, la totalisation masque des totalisations statistiques implicites, comme « on le voit notamment dans la rhétorique des ethnographies culturelles qui recourent volontiers à des marqueurs de fréquence relatifs aux conduites (souvent, parfois, de temps en temps, toujours...), sans les justifier outre mesure »³⁶¹. C'est bien dans l'espoir de prévenir ce type de généralisations indues que Lloyd a critiqué la notion de « mentalité »³⁶², celle-ci tendant à réduire la multiplicité des représentations et des croyances d'un moment historique particulier à une mentalité unique ou dominante. Dans tous ces cas, on retrouve « le désir holiste et causaliste de voir les sociétés étudiées ravalées à la fois à un tout organique et à d'ultimes instances qui auraient pour fonction d'expliquer définitivement le réel »³⁶³. On imagine ainsi que certains groupes sociaux seraient possédés d'un esprit supra-individuel commun, on leur attribue même parfois une *anima collectiva*³⁶⁴ ou « group mind » ou,

³⁵⁸ N. Dodier, I. Baszanger, *op. cit.*, p. 43.

³⁵⁹ *Op. cit.*, p. 134. Voir également p. 155.

³⁶⁰ D. Sperber, *La contagion des idées*, *op. cit.*, p. 53.

³⁶¹ N. Dodier, I. Baszanger, *op. cit.*, p. 46.

³⁶² Geoffrey E.R. Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités*, Paris, La Découverte, 1993 & 1996, 247 p.

³⁶³ F. Affergan, *op. cit.*, p. 63.

³⁶⁴ N. Elias, *op. cit.*, p. 39-40.

encore, on prétend tout expliquer par « la coutume »³⁶⁵. Cette obsession de l'auteur unique (la société, la conscience ou l'inconscience collective, la psyché collective chez Freud³⁶⁶, l'esprit, l'âme ou le génie du peuple, la mentalité, l'ethnie) inventé pour garantir la cohérence des tableaux que nous dressons des sociétés étudiées structure la plupart des discours anthropologiques, trop souvent étrangers à la polyphonie du réel. A juste titre, Francis Affergan soutient que la pierre angulaire de toute l'anthropologie - la notion d'individu collectif - se transforme en pierre d'achoppement pour notre discipline³⁶⁷.

Les exemples ne manquent pas de cette emprise du holisme sur le discours anthropologique. Le succès des *Studies* en Amérique du Nord repose sur la croyance qu'il existe des populations concrètes (c'est-à-dire non statistiques) qui partagent quelque chose qui les spécifient. Cette croyance n'est pas toujours fausse ou, plutôt, elle ne l'est pas complètement : l'existence de groupes partageant tel ou tel trait a été largement attestée par d'excellents ethnographes. L'erreur consiste ensuite, dans une logique de mono-identification, à réduire tous les individus du groupe à ce trait spécifique : d'une part, même dans les groupes les moins ouverts, il est hautement probable que certains ne partagent pas ce trait et, d'autre part, aucun individu ne peut être défini par ce trait

³⁶⁵ Dans les années 1920, rappelle Leach, « on s'accordait à voir dans la « coutume » une sorte d'entité flottante se déplaçant ici et là, indépendamment des groupes humains impliqués. Ainsi conçue, l'anthropologie était devenue l'étude de la « distribution des traits coutumiers », l'homme de chair et d'os cessant, dès lors, d'être pris en considération. » : E. R. Leach, *op. cit.*, p. 134.

³⁶⁶ Voir, dans *Moïse et le monothéisme*, cette sorte de mémoire phylogénétique que constitueraient les « contenus idéatifs », les traces mnésiques que nous aurions hérités des générations antérieures : Paris, Gallimard, 1948, p. 134.

³⁶⁷ « Que signifie exactement que les Tsimshian ou les Tikopia procèdent de telle ou telle façon ? Chaque individu obéit-il scrupuleusement à la règle qui concerne une totalité ? Ou bien, est-ce le groupe seul qui est sujet ou auteur ? Cependant, un groupe ou une collectivité ne contient pas nécessairement les propriétés de chacun de ses membres. A l'inverse, il est aisé de comprendre que tel individu faisant partie de tel groupe puisse avoir des propriétés qui échappent à la collectivité tout entière.

Mais, surtout, comment une collectivité peut-elle exister comme sujet, au sens que lui confère la notion d'auteur ? Comment le sujet d'une propriété collective - à condition que cette expression ait le moindre sens - peut-il être à la fois la somme des individus qui le composent et l'incarnation d'une réalité propre et exclusive ? N'a-t-on pas toujours confondu collectivité et collection ? Qui parle dans une collection et au nom de qui ? » : F. Affergan *op. cit.*, p. 271.

seulement. Que l'on considère plusieurs traits supposés être spécifiques et non pas un seul ne change pas fondamentalement la nature de cette erreur. On suit alors le postulat de « l'autonomie sémantique »³⁶⁸ de chaque culture (les « *cultural patterns* »), jugée incommensurable à toute autre, qui est au principe même de la perspective culturaliste (songeons, par exemple, au type apollinien ou dionysien chez R. Benedict). Marc Crépon a bien dressé l'archéologie de ces représentations réductrices de la diversité humaine qui font « les Allemands sérieux », les « Espagnols fiers » et « les Français frivoles » : ces géographies de l'esprit porteuses de généralisations sont parfois, même chez les philosophes, d'une grande violence et figent l'individu dans une identité factice³⁶⁹. On pourrait pourtant imaginer que les nombreuses tentatives de déconstruction des conceptions organicistes des cultures³⁷⁰ ou des sociétés sont venues à bout de ces prétentions totalisantes. Il n'en est rien. Dans un ouvrage récent, Marc Augé écrit ceci : « Les Européens répugnent à prendre conscience de leur propre « noyau psychotique » et la meilleure preuve en est qu'ils ont tendance à oublier leurs rêves – ce qui est impensable chez les Mohaves »³⁷¹. J'oublie très rarement mes rêves : ne suis-je pas Européen ? A-t-on l'assurance de ne pas pouvoir trouver au moins quelques Mohaves qui oublieraient leurs rêves ? Je prends un autre exemple, chez un auteur animé des meilleures intentions. « Les Français », écrit-il, « condamnent les immigrés à une misère si scandaleuse qu'eux-mêmes éprouvent le besoin de s'en disculper en affirmant l'inhumanité de ceux qui en sont les

³⁶⁸ Simone Clapier-Valladon, *Panorama du culturalisme*, Paris, Éditions Épi, 1976, p. 17. Sur l'opposition entre les anthropologues qui privilégient l'étude des « cultural patterns » et ceux qui mettent l'accent sur les interactions sociales de toute nature sans préjuger ni essentialiser les configurations diverses qui en découleront, voir par exemple I.M. Lewis, *Social Anthropology in Perspective. The Relevance of Social Anthropology*, New York, Penguin Books, 1976, p. 19.

³⁶⁹ Marc Crépon, *Les géographies de l'esprit. Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*, Paris, Payot, 1996, Bibliographie, index, 425 p.

³⁷⁰ Je pense en particulier au beau livre de Hermann Bausinger, *Volkskunde ou l'ethnologie allemande*, Paris, Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 1993, 343 p.

³⁷¹ Marc Augé, *Les formes de l'oubli*, Paris, Payot & Rivages, 1998, p. 17.

victimes. »³⁷² S'agit-il de « tous les Français » ? Dans ce cas, c'est évidemment faux. D'une majorité ? Il faudrait le préciser, en avançant des données crédibles. De l'appareil politique et administratif français ? L'auteur ne le dit pas ainsi et, de toute évidence, il veut culpabiliser³⁷³ « les » Français. Où est la différence avec la généralisation xénophobe que l'auteur dénonce un peu plus loin : « Les Juifs ont tué le Christ » ou « Les Juifs égorgent les enfants »³⁷⁴ ? On a là un nouvel exemple de généralisations indues, pris dans un ouvrage de sciences humaines (par ailleurs excellent), choisi au hasard parmi beaucoup d'autres. Il serait très facile – et vite lassant – de multiplier ce type d'exercice³⁷⁵.

Mais les généralisations du même ordre sont souvent plus subtiles. Elles peuvent être cachées derrière un « on » pensant ou disant qui, implicitement, désigne la société tout entière. Ainsi, dans plusieurs travaux d'ethnologie consacrés à la société française contemporaine, ce pronom indéfini tend à se substituer au « ils » des sociétés dites exotiques : « *On* communie dans la connaissance des mouvements de l'histoire, *on* en rassemble les inestimables trésors [...] *on* ne se contente plus des choses, *on* veut aussi connaître et préserver leur mode de production et leurs usages. »³⁷⁶ Ce pronom « caméléon » se retrouve dans une grande partie de la littérature ethnologique lorsque l'intention de l'auteur est de prêter à tout un peuple des représentations, des pensées, des croyances : « Chez certains peuples africains vivant dans l'actuel Nigeria, *on* pense que les jumeaux ont deux pères différents. »³⁷⁷ Qui est, exactement, ce « on » qui partage ce mode

³⁷² Léon Poliakov, *Le racisme*, Paris, Seghers, 1976, p. 10.

³⁷³ Rappelons que la notion de « faute collective » fut récusée en droit en 1948 par les Nations unies pour qualifier les crimes du III^e Reich : E. Conan, H. Rousso, *Vichy, un passé qui ne passe pas*, *op. cit.*, p. 453.

³⁷⁴ L. Poliakov, *op. cit.*, p. 29.

³⁷⁵ Godelier critique cet exercice quand il devient une « déconstruction » systématique de totalisations. Cette entreprise est sans fin – où faut-il s'arrêter ? : voir les risques *infra*, p. 157-160 – et peut être paralysante pour le chercheur : Maurice Godelier, « Du passé faut-il faire table rase ? », *op. cit.*, p. 104.

³⁷⁶ Daniel Fabre (sous la direction de), *L'Europe entre cultures et nations*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1996, p. 2-3. Les italiques sont de moi.

³⁷⁷ Sophie Jama, *Anthropologie du rêve*, Paris, PUF, 1997, p. 108. Les italiques sont de moi.

de pensée ? En première lecture, je suis naturellement porté à croire qu'il s'agit de « certains peuples » dans leur totalité. Le procédé rhétorique visant à totaliser pour entretenir l'illusion du partage peut être encore plus complexe et moins facile à identifier : dans une double généralisation, un informateur abstrait qui, toujours implicitement, est censé résumer l'ensemble des données recueillies auprès des informateurs réellement rencontrés au cours de l'enquête, s'exprime en fait comme s'il était le porte-parole de la totalité du groupe. Je donne un exemple : « dans la bouche d'*un* habitant du canton de Cotignac, le mot « pays » est *toujours* synonyme de village ou de commune. »³⁷⁸ La rhétorique adoptée ici par les auteurs, très courante dans notre discipline³⁷⁹, consiste en ceci : ils laissent entendre que « un » (l'informateur abstrait) signifie « tous » et ils affirment que ce « tous » doit être mis en relation avec « toujours ». La critique nécessaire de ce type de proposition ne signifie pas qu'elle n'a aucune pertinence : la difficulté (et l'enjeu même de l'anthropologie) est de déterminer laquelle. Elle n'en a certainement pas, en tout cas, pour la totalité des 7000 âmes (environ) de ce canton. Si je décidais de les interroger tous, il est sûr que j'en trouverai un « certain nombre » pour qui « pays » n'est synonyme ni de « village » ni de « commune ». Il est même probable que certains ne comprendraient pas ma question ou que le mot « pays » ne leur viendrait pas à la bouche. Il serait pourtant épistémologiquement incorrect de les exclure de la réalité sociale étudiée. Ceci étant dit, la proposition que j'analyse ici reste intéressante. Elle est un point de vue plausible sur ce canton qui nous permet d'accéder à une compréhension partielle de l'identité telle qu'elle est vécue par *une partie* de ses habitants. Il faut simplement admettre

³⁷⁸ Annie-Hélène Dufour, Thomas K. Schippers, « Une approche méthodologique de l'identité à l'épreuve de deux terrains varois », *Le monde alpin et rhodanien*, 1-2/1993, p. 175. Les italiques sont de moi.

³⁷⁹ Voir ce qu'en dit J. Goody, *op. cit.*, p. 89 ou encore M. Augé, *op. cit.*, p. 51-52.

qu'elle n'a qu'un *certain* degré de pertinence : là réside toute l'utilité de ce type de rhétorique.

Tristes tropes et notions peccantes

La rhétorique du partage telle que je l'ai envisagée jusqu'à présent est une rhétorique principalement utilitaire, employée, à bon escient ou non, pour soutenir l'argumentation. Mais elle peut être également idéologique lorsqu'elle entend imposer des représentations du monde porteuses d'exclusion, de ségrégation ou de racisme. Je n'entends pas faire l'inventaire de celles-ci puisque mon propos, ici, porte uniquement sur l'utilisation des généralisations dans les textes anthropologiques. Mon intention est simplement de souligner un danger : les représentations holistes de la société et de la culture que nous utilisons si facilement dans notre discipline constituent un terreau privilégié pour les pensées totalitaires, intégristes ou sectaires telles qu'on peut les voir se manifester dans les domaines de la politique, de la religion, de la culture, du sexe ou des revendications ethniques. Il y a là une raison supplémentaire pour que nous adoptions ces perspectives holistes avec la plus grande rigueur et d'immenses précautions, en nous souciant de ne pas légitimer ou conforter les tristes tropes et les notions peccantes.

Les rigidités sociosymboliques³⁸⁰, dans l'appréhension des formes du partage (sur le modèle du Grand Partage Nous vs Les autres) sont très anciennes : on cite toujours, lorsqu'on évoque cette question, l'opposition bien connue entre la grécité et la barbarie et, tout au long de l'histoire, on peut trouver de multiples exemples de représentations du partage au sein du groupe d'appartenance exclusives de tout ce qui est désigné comme

³⁸⁰ Jean-Luc Alber, « La réverbération du Blanc : stigmatisation et ethnicité à Maurice » in J. Hainard, R. Kaehr, *op. cit.*, p. 220.

relevant de l'altérité. Dans le cadre d'un travail sur l'épistémè du partage, il n'est pas inutile de donner quelques repères susceptibles de nous aider à comprendre dans quelle filiation de pensée nous nous situons aujourd'hui lorsque nous privilégions les perspectives holistes.

La pensée holiste est souvent dichotomique. Linné, note Leach, voyait dans l'Européen et l'Africain deux variétés d'*homo sapiens*, le premier ayant pour traits distinctifs d'être « clair de teint, de tempérament sanguin et nerveux ; couvert de vêtements serrés ; gouverné par des lois », le second étant « noir de teint, de tempérament flegmatique, sans tonus ; le corps oint de graisse ; gouverné par ses passions »³⁸¹. Selon la théorie des deux races, telle qu'elle a été développée dans le cadre de la vulgate scientifique du XIX^e siècle, il y aurait partout une race (ou ethnie) dominante et une race (ou ethnie) dominée, soit des civilisés et des barbares, des seigneurs et des cerfs, des conquérants et des conquis. Cette conception de l'humanité, souligne Mondher Kilani, « n'est pas un simple mythe agité par de médiocres idéologues ou de démagogues propagandistes. Une telle théorie qui prétend à l'universel a le triste privilège de fournir une vision structurée du monde et des rapports sociaux »³⁸². Elle est, comme je l'ai dit plus haut, économique d'un point de vue cognitif, ce qui explique probablement son succès qui, hélas, ne s'est historiquement jamais démenti.

Le XX^e siècle, en effet, a été celui des slogans « qui font marcher les masses »³⁸³, slogans qui, le plus souvent, véhiculaient le thème d'un partage « naturellement » exclusif

³⁸¹ E.R Leach, *op. cit.*, p. 386-387.

³⁸² M. Kilani, *op. cit.*, p.43.

³⁸³ Marc Fumaroli, « « Je est un autre » : Leurres de l'identité », *Diogène*, n° 177, Janvier-Mars 1997, p. 126.

de l'Autre, à l'échelle de groupes fermés les uns aux autres : ethnicismes, racismes, « holisme idéal et émotionnel »³⁸⁴ du fait national, communautarisme, primitivisme, apartheid (la logique – et la fiction - du partage entre ceux qui, par essence, sont supposés partager certains traits), patrie³⁸⁵, *Volksgeist*, assignations d'une identité exclusive, etc. Dans *Mein Kampf*, rappelle Louis Dumont, la collectivité à laquelle l'Aryen doit se sacrifier est appelée aussi bien *Gesamtheit* (ensemble, totalité) ou *Allgemeinheit* (généralité, universalité) que *Gemeinschaft* (communauté)³⁸⁶. Que ces formes de pensée puissent être meurtrières, notre siècle climaterique l'a largement montré. Il n'est pas impossible que le fait de considérer des ensembles d'individus comme des totalités, intérieurement indifférenciées et extérieurement incommensurables les unes aux autres, ait contribué à l'élaboration des programmes d'extermination de masse, fondés sur des critères holistes, ethniques ou nationaux (par exemple, les Français, les Belges, etc., lors de la Grande Guerre)³⁸⁷. Aujourd'hui encore, ces schèmes de pensée – relevant de ce que Todorov appelle « l'idéologie holiste »³⁸⁸ - sont particulièrement prégnants et menaçants :

³⁸⁴ András Zempléni, « Les manques de la nation. Sur quelques propriétés de la « patrie » et de la « nation » en Hongrie contemporaine in D. Fabre, *op. cit.*, p. 125.

³⁸⁵ Voir Anne-Marie Losonczy, « Les itinéraires de la patrie. De la construction de l'espace interpatiotique en Hongrie contemporaine » in J. Hainard, R. Kaehr, *op. cit.*, p. 177-194.

³⁸⁶ L. Dumont, *op. cit.*, p. 147. La *Gemeinschaft*, opposée comme on le sait par Tönnies à la *Gesellschaft* (société constituée d'individus). La notion de *Gemeinschaft* occupa une place centrale dans la *Volkskunde* où elle devint « un modèle intellectuel de totalité » (H. Bausinger, *op. cit.*, p. 97). Pour être complet et honnête, je dois rappeler que Dumont n'établit pas d'équation entre la pensée holiste et le totalitarisme. Celui-ci est, selon lui, une combinaison d'individualisme et de holisme. En fait, il considère que le nazisme est un « pseudo-holisme ». Le totalitarisme est une maladie de la société moderne qui « résulte de la tentative, dans une société où l'individualisme est profondément enraciné, et prédominant, de le subordonner à la primauté de la société comme totalité. » : L. Dumont, *op. cit.*, p. 29 et 132-164. Christian Godin, avec une argumentation proche, refuse également d'assimiler holisme et totalitarisme : *La Totalité. Prologue. Pour une philosophie de la totalité*, Paris, Champ Vallon, 1997, p. 69. Il semble toutefois incontestable, comme le note Michel Onfray, que « c'est chaque fois au nom du tout qu'on appelle à en finir avec la partie » : *Politique du rebelle. Traité de résistance et d'insoumission*, Paris, Grasset, 1997, p. 41.

³⁸⁷ Sur la « brutalisation » qui caractérise le conflit de la Première Guerre Mondiale, voir Stéphane Audoin-Rouzeau, « Oublis et non-dits de l'histoire de la Grande Guerre », *Revue du Nord*, Tome LXXVIII, avril-juin 1996, p. 355-365.

³⁸⁸ T. Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, *op. cit.*, p. 522.

de La *Volksseele* ou « âme du peuple » des nazis aux « communautés naturelles »³⁸⁹ du Front National, la distance est-elle si grande ?

Il n'est pas facile de se défaire de ces « inventions » qui, note Bourdieu, sont inscrites « dans l'objectivité des institutions, c'est-à-dire des choses et des corps »³⁹⁰. Toutefois, de nombreux chercheurs en sciences humaines et sociales, conscients du danger de ces artefacts sociaux que, dans le passé, ils ont trop souvent légitimés, s'efforcent de les « déconstruire » en réhabilitant les individus singuliers.

³⁸⁹ D'un point de vue cognitif, c'est le propre de la catégorisation effectuée par le sens commun de se donner comme le résultat ou le produit d'un découpage « naturel » ou « familier » voire comme une simple « lecture » - en ce sens que la catégorie se présente comme ne pouvant être autrement – d'un donné préexistant. Il y a là une différence radicale entre la catégorie et le concept scientifique, celui-ci étant toujours forgé non pas en cultivant l'illusion que l'entendement puise ses lois dans la nature mais en ne dissimulant pas qu'il les lui prescrit.

³⁹⁰ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 130.

CHAPITRE VI

Le partage « à hauteur d'homme »

« Il n'existe au monde qu'un seul litige, celui de savoir si c'est le tout ou le particulier qui prédomine. » (Hölderlin, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1967, p. 996).

« C'est en poussant à l'extrême le particulier que, bien souvent, on touche au général. » (Michel Leiris, *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard, 1934, p. 213).

La réhabilitation du singulier

Si le crédit des sciences humaines et sociales est faible aujourd'hui, peut-être faut-il en chercher une des causes dans l'abus des généralisations. L'obsession consistant « à vouloir et à maintenir la *totalité* de la réalité sous la *totalité* du sens »³⁹¹ a produit des théories non seulement inaptes à rendre compte de la complexité du réel, riche d'innombrables singularités, mais aussi trop souvent caricaturales. Mais la singularité, note Gérard Granel, oppose une résistance désespérée à sa mise à mort dans les concepts, ce que Ginzburg affirme autrement en évoquant « l'irréductible caractère insaisissable de l'individu » : lorsqu'il est chassé par la porte de la quantification, il rentre par la fenêtre³⁹². De fait, nos disciplines prennent actuellement un tournant, qui se traduit par l'abandon des grandes explications unitaires appliquées à une totalité présumée et, corollairement, par un mouvement de réhabilitation du singulier, y compris en sociologie où, le retour en grâce de Tarde en est un signe, on s'attache davantage à étudier l'histoire des sociétés « par le menu »³⁹³. Ce mouvement déborde doublement le champ traditionnel des sciences humaines : d'un côté, par des ouvrages fortement subjectivés mais qui sont considérés – au moins par leurs auteurs – comme relevant encore de la sociologie ou de l'anthropologie (je

³⁹¹ Gérard Granel, « Indomptable singularité. Quelques remarques sur *Des hégémonies brisées* », *Critique*, mai 1997, Tome LIII, n° 600, p. 369.

³⁹² C. Ginzburg, *op. cit.*, p. 173.

³⁹³ G. de Tarde, *Les lois de l'imitation*, *op. cit.*, p. 167.

pense à certaines productions récentes de Pierre Sansot ou de Marc Augé) ; de l'autre, par toute une littérature bavarde du banal et de l'ordinaire (fictions ou essais) et une vulgarisation purement commerciale du discours philosophique qui participent d'un mouvement intellectuel d'appréhension du réel auquel on ne doit pas se sentir tenu d'adhérer en bloc, tant la frontière est mince entre la pensée du peu et la petite pensée. On saisit bien, en tout cas, cette évolution quand on compare la multiplication actuelle des travaux sur les émotions, la honte, le corps, les sens, etc. avec les nombreuses recherches d'il y a une vingtaine d'années sur *les* immigrés, *la* classe ouvrière ou les institutions. Je schématise, certes, cette opposition entre deux paradigmes de nos disciplines. La réalité est plus complexe, plus nuancée : d'une part, la subversion des totalisations traditionnelles ou des « artefacts rhétoriques »³⁹⁴ (*la* société, *la* culture) et les recherches « à hauteur d'homme » ne datent pas d'aujourd'hui³⁹⁵ – les ethnographes sont bien placés pour le savoir : il est d'ailleurs curieux de constater que ce qui relève de leur pratique ordinaire est aujourd'hui présenté par certains sociologues comme une grande avancée ou une découverte – et, d'autre part, les travaux contemporains ne s'inscrivent pas tous dans ce mouvement de réhabilitation du singulier. Il s'agit plutôt d'une tendance forte, dont un ouvrage récent de François Dosse³⁹⁶ rend bien compte. Il y montre le souci actuel de ne plus faire découler l'histoire uniquement de structures ou d'institutions mais aussi de la ressourcer dans celles des individus. Dans le but d'« humaniser » les sciences humaines, les analyses sont réorientées vers les micro-réalités de la vie quotidienne : la micro-

³⁹⁴ Nicholas Thomas, « Épistémologies anthropologiques », *Revue internationale des sciences sociales*, n° 153, septembre 1997, p. 378.

³⁹⁵ L'Histoire, a souvent soutenu Elias, « est toujours l'histoire d'une société, mais toujours aussi d'une société d'individus » : *op. cit.*, p. 86. Le changement de perspective, « soit le passage d'une sociologie à dominante holistique (totalisante) à une sociologie à dominante atomistique », se dessine dans les nouveaux courants de l'interactionnisme symbolique dans les années cinquante, de l'ethnométhodologie dans les années soixante et de la sociologie de la vie quotidienne dans les années soixante-dix : voir Nicolas Queloz in Collectif, *Histoires de vie. Approche pluridisciplinaire*, *op. cit.*, 1987, p. 47.

³⁹⁶ F. Dosse, *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, *op. cit.*, 432 p.

histoire³⁹⁷ et la microsociologie se substituent aux grandes constructions statistiques ou macro-économiques. Ceci, selon l'auteur, ne trahit pas le retour à une forme d'humanisme précritique mais traduit plutôt un changement d'échelle ramenant l'interrogation sur ce qui fonde l'être-ensemble à l'étage de l'individu. Les « tournants » linguistique, mentaliste, pragmatique, herméneutique, interprétatif, cognitif, mémoriel sont tous révélateurs de cette réhabilitation du singulier. Les travaux relevant de ce mouvement, perceptible dans l'œuvre même de Bourdieu³⁹⁸, sont nombreux et divers. Le dernier ouvrage de Bernard Lahire en est une bonne illustration : il y défend « le programme d'une sociologie psychologique, qui livre les conditions d'étude sociologique des plis les plus singuliers du social ». L'auteur consacre tout son ouvrage à l'exposé d'une théorie de « l'acteur pluriel et [de] la pluralité des logiques d'action »³⁹⁹. Cette théorie de l'acteur pluriel est sous-jacente dans le dernier ouvrage de Marc Augé. Chacun de nous, dit-il, vit simultanément plusieurs récits selon une logique segmentaire où s'enchevêtrent le social et les traits idiosyncrasiques, « en sorte que, de manière différente mais toujours marquée, la présence d'un autre ou des autres est aussi évidente au niveau du récit le plus intime que celle de l'individu singulier au niveau le plus englobant du récit pluriel ou collectif »⁴⁰⁰. Jean-Louis Déchaux fait un constat similaire dans son étude sur la mémoire familiale des morts. Celle-ci, dit-il, est plurielle : pour reprendre une distinction d'Anne Muxel⁴⁰¹, *mémoire intime* (personnelle et difficilement communicable) et *mémoire constituée* (largement diffusée au

³⁹⁷ Bien représentée, par exemple, par la *micro-storia* des historiens italiens (Carlo Ginzburg, Edoardo Grendi, Carlo Poni) ou encore, en France, par le dernier ouvrage d'Alain Corbin dont le titre est parfaitement explicite du mouvement de pensée que je décris ici : *Le monde retrouvé de Louis-François Pinagot : sur les traces d'un inconnu*, Paris, Flammarion, 1998, 336 p.

³⁹⁸ Prenant acte de l'évidence d'un corps isolé, singulier qui fonctionne indiscutablement comme un principe d'individuation, Bourdieu tente (une nouvelle fois) de concilier la singularité du moi avec la prégnance de la socialisation et de l'habitus, en proposant, dans *Méditations pascaliennes*, le concept ambigu de « subjectivisme collectiviste » : Bourdieu, *op. cit.*, p. 161.

³⁹⁹ B. Lahire, *op. cit.*, p. 12 et 15.

⁴⁰⁰ M. Augé, *Les formes de l'oubli*, *op. cit.*, p. 59-60.

⁴⁰¹ Anne Muxel, *Individu et mémoire familiale*, Paris, Nathan, 1996, 229 p.

sein du groupe) sont inextricablement liées. « De cette propriété découle que l'unité d'analyse la plus pertinente n'est pas le groupe familial, mais l'individu. Il convient donc de traiter du *rapport individuel à la mémoire*, non de la mémoire familiale envisagée comme une entité unifiée. Bien sûr, la mémoire de chacun résulte d'influences collectives, mais celles-ci diffèrent selon les individus et rien n'autorise à supposer *a priori* que la mémoire est la même pour tous les membres d'un groupe familial »⁴⁰². Appréhender tout le spectre de la mémoire familiale, qui n'est jamais « comme une espèce de conscience collective qui s'impose peu ou prou à chacun »⁴⁰³, suppose de multiplier les niveaux d'observation et d'analyse pour chaque individu pris séparément. Les concepts collectifs, explique Déchaux, ne font que clarifier des processus interindividuels

Cette détotalisation des concepts est assurément le signe d'une crise de la généralisation, du moins dans sa version « intégrative », celle qui « construit des collectifs d'appartenance pour des individus » et qui rapporte « une suite de scènes particulières à une totalité collective »⁴⁰⁴. Elle ne signifie pas, pour autant, l'abandon de toute perspective sociologique ou anthropologique – c'est-à-dire posée dans les termes de la problématique du partage – sur les individus. Désormais, le point de vue est moins une conception *collective* des totalités qu'une conception *distributive*⁴⁰⁵ : la première conception, statique, conférerait au tout une certaine personnalité et unité substantielle, tandis que la seconde, dynamique, met l'accent sur la composition ou construction du tout, sur le fait qu'il est une réunion d'individus, toujours en chantier, fragile et jamais achevée.

⁴⁰² J.H. Déchaux, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁰³ *Op. cit.*, p. 228. Curieusement, J.H. Déchaux se contredit un peu plus loin dans l'ouvrage : « En forçant un peu le trait, on peut dire que la mémoire familiale existe comme une donnée extérieure et collective. » Il précise toutefois que ce type d'affiliation est plutôt traditionnel et caractéristique des familles bourgeoises de vieille souche (p. 312), affirmation fort discutable.

⁴⁰⁴ N. Dodier, I. Baszanger, *op. cit.*, p. 38 et 45.

⁴⁰⁵ Pour cette distinction, voir J. Largeault, *Enquête sur le nominalisme*, *op. cit.*, p. 360-361.

Ceci a au moins deux conséquences d'ordre méthodologique : la première est qu'il faut se donner les moyens d'attester, à chaque fois, la réalité et la nature de la *distribution*, c'est-à-dire la réalité et la nature du partage en train de se faire (ou de se défaire). C'est bien ainsi que procède Jean-Hugues Déchaux quand, contre la thèse de Halbwachs selon laquelle les souvenirs nous sont rappelés du dehors, il rejette toute idée d'extériorité de la mémoire par rapport à la conscience individuelle : si l'on pose que seul l'individu se souvient au sens strict du terme, « la mémoire collective qualifie alors le soutien collectif des différentes mémoires individuelles, soutien mutuel qui peut conduire à leur normalisation » mais qui n'élimine qu'exceptionnellement « l'ambition du sujet à exister par lui-même »⁴⁰⁶. La mémoire familiale, pour cette raison, est toujours une mémoire subjectivée⁴⁰⁷ et le symbolisme de la filiation relève davantage de la conscience personnelle que d'un éthos familial partagé. Lors de chaque enquête, il appartient par conséquent au chercheur d'établir la réalité et la nature de ce soutien et de cette normalisation.

Donner la priorité à l'individu singulier *en tant qu'être social* a une deuxième conséquence, implicite dans la métaphore du « pli » proposée par Lahire : suivant cette image, l'« intérieur » de chaque individu (ses états mentaux, sa mémoire, sa protomémoire,

⁴⁰⁶ J.H. Déchaux, *op. cit.*, p. 13 et 290.

⁴⁰⁷ J'ai essayé de le montrer, à propos de la mémoire généalogique, dans l'article suivant : Joël Candau, « Quête mémorielle et nouveaux marchés généalogiques » in Barthelemy (Tiphaine), Pingaud (Marie-Claude), *La généalogie entre science et passion*, Paris, Éditions du C.T.H.S., 1997, p. 119-129. Même si cette évolution de la mémoire semble être caractéristique des sociétés modernes (Pierre Nora, *Les lieux de mémoire. La République*, Paris, Gallimard, 1984, p. XXIX), on dispose de données ethnographiques recueillies dans des sociétés dites traditionnelles où la mémoire subjectivée est prédominante : chez les Jivaro, rapporte Anne-Christine Taylor, l'histoire ne se conçoit que sur le mode de l'autobiographie et le passé, nié sous les espèces du collectif, est construit sous les espèces de l'individu : « L'oubli des morts et la mémoire des meurtres. Expériences de l'histoire chez les Jivaro », *Terrain*, 29, septembre 1997, p. 83-96.

ses émotions) n'est autre que de l'« extérieur », c'est-à-dire du social, « froissé ou plié »⁴⁰⁸. Autrement dit, « l'acteur individuel est le produit de multiples opérations de plissements (ou d'intériorisation) et se caractérise donc par la multiplicité et la complexité des processus sociaux, des dimensions sociales, des logiques sociales, etc., qu'il a intériorisés ». Le chercheur qui s'intéresse aux acteurs singuliers « retrouve en *chacun d'eux* l'espace social froissé, chiffonné. »⁴⁰⁹ La société, dès lors, peut se lire dans chaque individu qui, même seul, présente un intérêt sociologique ou anthropologique : il y aurait en effet une incohérence certaine à affirmer d'une part que l'homme abstrait, « naturel » ne peut exister, d'autre part que tout homme porte en lui les plis de la société et, en même temps, à vouloir disqualifier *a priori* toute recherche qui porterait sur un seul individu⁴¹⁰, en soutenant que seules valent celles qui portent sur des groupes étendus. Si l'on admet que « l'individu n'est pas un épiphénomène du social », on doit pouvoir lire toute une société à travers une biographie⁴¹¹ ou à partir des pratiques singulières d'une seule personne.

⁴⁰⁸ B. Lahire, *op. cit.*, p. 234. Je suis Lahire jusqu'à un certain point seulement. Quand il ajoute que l'« intérieur » - c'est-à-dire l'esprit-cerveau, les états mentaux - n'a aucune primauté ou antériorité ni aucune spécificité irréductible, je suis en désaccord radical : accorder une priorité à l'« extérieur » est légitime d'un point de vue méthodologique, pas d'un point de vue ontologique ; en outre, chaque esprit-cerveau a bien une spécificité irréductible, du fait de son unicité. Enfin, quand Lahire prétend que pour comprendre l'« intérieur », il n'y a « qu'une seule solution : faire l'étude la plus fine, la plus circonstanciée et la plus systématique possible de l'« extérieur » (p. 234), il ignore complètement tout le champ des neurosciences et tombe alors dans une sorte de sociologisme ou de positivisme honteux.

⁴⁰⁹ B. Lahire, *op. cit.*, p. 233. Les italiques sont de moi.

⁴¹⁰ Philippe Joutard s'élève contre cette disqualification lorsque, s'appuyant sur les travaux de Françoise Zonabend, il rappelle qu'un individu, avant d'être lui-même, « est fils de X et de Y : l'organisation sociale sous sa forme familiale est présente dès la naissance : interroger une personne c'est interroger sa famille et par là son groupe » : in Collectif, *Croire la mémoire ? Approches critiques de la mémoire orale*, *op. cit.*, p. 79.

⁴¹¹ N. Queloz, *op. cit.*, p. 60. On peut songer, en matière d'histoire populaire orale, à plusieurs travaux : Oscar Lewis (les *Enfants de Sanchez*, 1961 et *Pedro Martinez*, 1964), *Akenfield* de Ronald Blythe (1969) en Grande-Bretagne, *Division Street : America* de Studs Terkel (1967), *Le Cheval d'Orgueil* de Pierre Jakez Helias en France (1975) et, en Italie, *Il Mondo dei Vinti : testimonianze de vita contadina* de Nuto Revelli (1977) (cités par Paul Thompson in *Mémoires collectives*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1984, p. 285) ou encore *Taso : la vie d'un travailleur de la canne* de Sidney Wilfred Mintz (1979) ou *Sun chief : the autobiography of a Hopi Indian* de Don C. Talayesva (1942).

Quelle interprétation proposer de ce recul du holisme ? Elle relève, me semble-t-il, de trois ordres : celui des réalités que nous tentons d'appréhender, celui de notre perception de ces réalités et celui de la méthode que nous utilisons pour rendre compte de ce que nous percevons. Considérons le premier : l'argument le plus souvent avancé⁴¹² pour expliquer la régression des thèses holistes est celui d'un bouleversement profond des sociétés contemporaines : frappées par la déliaison sociale et un processus de désinstitutionnalisation, on ne pourrait plus, désormais, les penser comme des totalités. Les grandes représentations d'ensemble de la vie sociale n'auraient plus de pertinence. Ce que Marc Augé appelle l'« accélération » surmoderne contribue à l'individuation⁴¹³. Alors que les anthropologues agissaient autrefois dans un monde caractérisé par un assemblage de formes de partage relativement homogènes (celles des Azande, des Trobriandais, des Bretons, etc.)⁴¹⁴, ces formes aujourd'hui sont devenues mouvantes et s'interpénètrent dans un mouvement incessant de composition et de décomposition qui opère au niveau de chaque individu. C'est pour tenter de rendre intelligible ce mouvement que, dans *Mémoire et identité*⁴¹⁵, j'ai évoqué l'épuisement des grandes mémoires organisatrices, la régression des « communautés primaires » et des appareils prescriptifs ou « milieux de mémoire » (villages, familles traditionnelles, Église, État), phénomènes liés à un désengagement de l'individu des structures de la vie collective. On peut alors considérer la prise de conscience d'une inadéquation des descriptions holistes des sociétés comme étant le résultat de ces phénomènes. Mais une question reste ouverte : cette inadéquation est-elle un fait nouveau, conjoncturel ou bien existait-elle dès les premiers récits de voyage « décrivant » les sociétés lointaines ? Concédonsons qu'aujourd'hui les phénomènes

⁴¹² Voir par exemple l'ouvrage de François Dubet, Danilo Martucelli, *Dans quelle société vivons-nous ?*, Paris, Seuil, 1998, 332 p.

⁴¹³ M. Augé, *op. cit.*, p. 71

⁴¹⁴ Je m'inspire ici de C. Geertz, *op. cit.*, p. 145-146

⁴¹⁵ J. Candau, *op. cit.*, p. 175-191.

d'inversion des valeurs et la coexistence au sein d'une même société de plusieurs matrices culturelles (dysculturation, hétéroculture⁴¹⁶) se manifestent avec une force inouïe, totalement incommensurable avec celle qui travaillait les sociétés dites traditionnelles. Je soutiens, toutefois, que les outils qui nous ont servi à penser la société comme une totalité (les rhétoriques holistes) n'ont jamais été totalement pertinents, ils n'ont pu l'être que partiellement. La « désarticulation » de la société moderne sur laquelle de nombreux auteurs mettent l'accent est simplement un facteur qui contribue à réduire encore davantage leur pertinence, mais leur congruence limitée préexistait à ce phénomène. Simplement, si nous prenons aujourd'hui pleinement conscience de l'inaptitude de la sociologie classique à rendre compte de l'idée de société, c'est parce que nous vivons le moment symétrique de celui qui a vu l'émergence des rhétoriques holistes, c'est-à-dire la révolution industrielle inaugurant l'ère des masses⁴¹⁷.

Les deux autres ordres d'explication de la régression du holisme sont plus simples à exposer. Idéalement, on le sait, le discours scientifique se nourrit des observations mais, en même temps, ce discours tend à découper dans le réel des observations conformes à ses propres présupposés. Dans un contexte de réhabilitation du singulier et de contestation du positivisme classique, il n'est pas surprenant que l'on « découvre » des singularités partout. Dans une certaine mesure, ceci est le résultat de notre grille de lecture actuelle : nous percevons le réel comme nous pousse à le faire le paradigme qui tend aujourd'hui à s'imposer dans les sciences humaines et sociales. Enfin, si l'on admet que les sociétés

⁴¹⁶ Voir Jean-Pierre Jardel, « Les concepts d'hétéroculture, de post-modernité et de dysculturation chez Jean Poirier : leur application au monde créole » in *De la tradition à la post-modernité. Hommage à Jean Poirier*, Paris, PUF, 1996, p. 69-78.

⁴¹⁷ De nos jours, par exemple, la « fin des paysans », le travail industriel en pleine régression et les formes multiples que revêt le salariat brouillent les frontières et les repères traditionnels grâce auxquels nous avons pris l'habitude de désigner les groupes sociaux : classe ouvrière, bourgeoisie, peuple, paysans, etc.

évoluent vers plus de complexité, il n'est pas impossible que comme le soutient René Lourau, l'apparition de la singularité dans l'acte de recherche soit liée à un effet de champ : le découpage, « gênant mais nécessaire d'un champ d'enquête dans le foisonnement de l'expérience. Entre le champ d'analyse globaliste, holiste, « configurationnel » et le champ d'intervention (d'enquête) forcément limité, il y a opposition. [...] Il y a du discontinu qui s'introduit dans le « continuum de l'enquête. »⁴¹⁸ L'insistance portée sur les singularités viendrait alors pour une part d'une contrainte méthodologique : notre incapacité à embrasser le tout.

Il est probable que ces trois facteurs (l'effondrement des grandes catégories organisatrices du lien social, le paradigme ambiant dans nos disciplines, le découpage obligé d'un réel de plus en plus complexe) jouent simultanément, à des degrés variables, dans le recul des thèses holistes. Ce constat fait, il faudrait s'attacher à dresser l'inventaire de celles qui s'y substituent. Cette tâche dépasse évidemment le cadre de ce mémoire. Je me contenterai, ici, de mentionner rapidement les orientations de recherche qui me semblent prometteuses et que j'aimerais suivre.

Le risque inhérent à la réhabilitation du singulier est une démission de nos disciplines et, plus particulièrement de l'anthropologie. Quand, pour échapper au « démon de la généralisation » et avec un souci de modestie qui l'honore, Bernard Lahire nous invite à nous satisfaire de la « pertinence contextuelle » d'acquis de connaissance nécessairement limités⁴¹⁹, on peut craindre un enfermement des chercheurs dans la seule description du fourmillement idiographique évoqué par Passeron et, dès lors, comment ne pas redouter

⁴¹⁸ René Lourau, *Actes manqués de la recherche*, Paris, PUF, 1994, p. 36.

⁴¹⁹ B. Lahire, *op. cit.*, p. 239.

que s'évanouisse tout espoir d'avancer vers une grande théorie unifiée de l'homme. Sur ce point et sur ce point seulement, je suis d'accord avec Jean-François Guérmonprez lorsqu'il dénonce les effets de la quête illusoire d'un socle solide et unique pour l'anthropologie, à savoir les représentations de l'« individu-acteur, réalité empirique indiscutable qui aurait triomphé définitivement de « la société » : « à vouloir suspendre le couperet de la réduction conceptuelle pour mieux retenir ce qui se passe réellement dans le monde événementiel des individus, on se condamne inévitablement au silence sociologique de ces tableaux idiographiques dont on peut simplement dire qu'ils imitent plus ou moins bien la vie. Tout bien considéré, mieux vaut risquer, avec Max Weber, de commettre le péché d'«essentialisme» que de ne rien dire d'anthropologiquement significatif.»⁴²⁰ A trop s'attacher à l'authenticité subjective et à la singularité individuelle, on risque d'être paralysé par leur complexité et de devenir aveugle à ce que, nonobstant son absolu singularité, un individu peut partager avec d'autres. Ce que l'on appelle le programme naturaliste en sciences humaines me semble pouvoir surmonter cette difficulté.

Ce programme, dont le représentant le plus connu en France est Dan Sperber⁴²¹, s'enracine dans une tradition psychologisante de la sociologie et de l'anthropologie et, plus particulièrement, dans l'œuvre de Tarde fondée sur la notion d'*imitation*. Cette tradition a été injustement dévalorisée au seul profit de l'école durkheimienne. Tarde est totalement habité par la conviction de « la singularité profonde et fugitive des personnes ». Leur manière d'être, de penser, de sentir, dit-il, « n'est qu'une fois et n'est qu'un instant. »⁴²² Dans ces conditions, comment peut être fondée la société à partir de ces irréductibles singularités ? La réponse de Tarde est d'une grande simplicité : le lien social est le résultat

⁴²⁰ Jean-François Guérmonprez, « Le rêve d'une anthropologie naturaliste », *L'homme*, 146/1998, p. 230.

⁴²¹ Il faut citer également les travaux de Pascal Boyer : voir *La religion comme phénomène naturel*, Paris, Bayard, 1997, 333 p.

⁴²² G. de Tarde, *op. cit.*, p. 424.

de l'imitation. Le « tissu social » est formé grâce à la tendance naturelle qui conduit les individus à s'imiter les uns les autres, construisant ainsi des « quantités sociales » qui ne sont rien d'autre que des séries de similitudes⁴²³. Tarde ajoute : « nous dirons donc [...] qu'une société est un groupe de gens qui présentent entre eux beaucoup de similitudes produits par imitation *ou par contre-imitation* »⁴²⁴, dernière précision intéressante car elle ne réduit pas les « quantités sociales » à un univers de consensus ou d'unanimité. Cette thèse n'est pas nouvelle puisque, très probablement, Tarde emprunte la notion d'imitation à Aristote⁴²⁵. Son intérêt principal est son psychologisme qui se manifeste à la fois dans la primauté accordée aux relations psychologiques des individus entre eux – contre Durkheim, la société devient « une assemblée des consciences » ou une « *collection* d'êtres »⁴²⁶ - et dans le rejet d'une conception de la réunion des individus – c'est-à-dire du partage – sous la forme d'une réalité spécifique qui leur serait extérieure⁴²⁷. Selon Tarde, cette assemblée des consciences n'est pas nécessairement consciente : c'est la répétition d'actes et de comportements, souvent à l'insu des individus, qui caractérise l'imitation et, par suite, nous donne à voir des formes spécifiques de partage, propres à ce qu'on appellera *une* culture ou *une* société. Cette culture ou cette société « ne saurait vivre, faire un pas en avant, se modifier, sans un trésor de routine, de singerie et de moutonnerie insondable, incessamment accru par les générations successives. »⁴²⁸ Avec Tarde, on dispose donc d'une théorie où le rôle primordial de l'individu est reconnu, même si, selon

⁴²³ On notera que l'on est bien ici dans une perspective ockhamienne où la quantité sociale n'est rien d'autre qu'une visée de série.

⁴²⁴ G. de Tarde, *op. cit.*, p. XII.

⁴²⁵ « Imiter est naturel aux hommes et se manifeste dès leur enfance (l'homme diffère des autres animaux en ce qu'il est très apte à l'imitation et c'est au moyen de celle-ci qu'il acquiert ses premières connaissances) et, en second lieu, tous les hommes prennent plaisir aux imitations » : Aristote, *Poétique*, 1448 b.

⁴²⁶ G. de Tarde, *op. cit.*, p. 73.

⁴²⁷ Pour un commentaire éclairant de l'œuvre de Tarde, voir Paul Mouy, *Logique et philosophie des sciences*, Paris, Hachette, 1944, p. 177.

⁴²⁸ G. de Tarde, *op. cit.*, p. 81-82.

cet auteur, ce rôle consiste pour une bonne part à « singer » - souvent inconsciemment – les actes et comportements des autres membres du groupe auquel il appartient.

Longtemps occultée, la théorie de l'imitation a connu un nouvel intérêt avec l'essor de la génétique et des neurosciences, non sans donner lieu à ce qui peut apparaître à ce jour pour des errements ou, en tout cas, des hypothèses extrêmement fragiles. Je songe plus particulièrement au modèle théorique de Richard Dawkins⁴²⁹ qui établit un parallèle entre la réplication des gènes et celle des « mèmes » ou unités d'information culturellement acquises. La transmission culturelle s'opérerait ainsi : comme les unités d'information génétiques, les mèmes s'autorépliqueraient selon un processus sélectif et, par la communication, coloniseraient les cerveaux humains. Dans cette optique, « les propriétés récurrentes des matériaux culturels sont ces mèmes répliqués. »⁴³⁰ Comme l'observe Britta Rupp-Eisenreich, cette prétendue molécule culturelle qui sauterait de cerveau en cerveau reste bien mystérieuse. La conception sélectionniste de la transmission culturelle a le mérite d'attaquer frontalement le problème difficile de la transmission d'un individu à l'autre d'un élément d'une culture ou d'un système de comportement. Elle laisse toutefois tellement de zones d'ombre – la question de l'hérédité des caractères acquis, les critères de sélection des mèmes victorieux, l'existence même de ces mèmes – que l'on comprend Boudon lorsqu'il évoque les « hypothèses verbeuses de la « contagion » ou de l'« inculcation. »⁴³¹

⁴²⁹ Je m'appuie ici sur les commentaires des thèses de Dawkins faits par P. Boyer, *op. cit.*, p. 26-27 et Britta Rupp-Eisenreich, « Culture et mémoire : réminiscences et symétries », *Diogène*, n° 180, 1997, p. 123-140.

⁴³⁰ P. Boyer, *op. cit.*, p. 26.

⁴³¹ Raymond Boudon, « Sens et raisons : théories de l'argumentation en sciences humaines », *Hermès*, n° 16, 1995, p. 41.

La perspective anthropologique de Sperber sur la transmission culturelle est davantage convaincante. Je l'ai déjà assez longuement évoquée dans le chapitre V et je n'entends pas la développer davantage dans le présent chapitre. J'y reviens simplement pour affirmer que, sans souscrire à l'ensemble des thèses sperbériennes, je suis sensible à son souci de réintroduire la psychologie (cognitive) dans notre champ de recherche. Je constate d'abord que c'est bien une rhétorique du partage qu'utilise Sperber lorsqu'il définit son programme naturaliste dans les sciences sociales⁴³² : *contagion* des idées, *épidémiologie* ou *distribution* des représentations, celles-ci étant plus ou moins *répandues*, processus *interindividuels* de la pensée, capacités cognitives et *communicationnelles* humaines, transmission par *imitation*, etc. Il l'énonce d'ailleurs de manière explicite dans son dernier ouvrage : expliquer les représentations culturelles, dit-il, c'est « expliquer pourquoi certaines représentations sont largement partagées. »⁴³³ Cette explication du partage qui n'emprunte *rien* aux modèles holistes – dans cette radicalité est sans doute son point faible⁴³⁴ – suppose de considérer le rapport entre anthropologie et psychologie comme équivalent, *mutatis mutandis*, à celui qui existe entre épidémiologie et physiologie. De même que les épidémiologues ont besoin de connaître la physiologie pour comprendre les modalités de diffusion des maladies, les anthropologues ont besoin de connaître la psychologie pour

⁴³² Un programme est naturaliste « s'il établit des continuités fondamentales entre son domaine et ceux d'une ou de plusieurs sciences naturelles voisines », en l'occurrence les sciences psychologiques qui, lorsqu'elles relèvent des sciences cognitives, sont l'objet d'un effort de naturalisation : D. Sperber, *La contagion des idées*, *op. cit.*, p. 12. Je critique la terminologie utilisée par Sperber dans le chapitre VIII.

⁴³³ *Op. cit.*, p. 114. Ici encore, l'influence de Tarde sur Sperber est patente : « Pourquoi, parmi cent innovations diverses simultanément imaginées, - qu'il s'agisse de formes verbales, d'idées mythologiques, ou de procédés industriels et autres, - y en a-t-il dix qui se répandent dans le public à l'exemple de leurs auteurs, et quatre-vingt dix qui restent dans l'oubli ? Voilà le problème. » : G. de Tarde, *op. cit.*, p. 152.

⁴³⁴ Même s'il reconnaît que, du fait des facteurs « écologiques », les faits sociologiques se définissent « à partir des faits psychologiques, mais ils ne s'y réduisent pas » (*op. cit.*, p. 47). Je ne peux résister au plaisir de montrer combien, dans nos disciplines, nous avons tendance à considérer comme nouvelles des idées déjà anciennes : « Les faits historiques sont, par essence, des faits psychologiques. C'est donc dans d'autres faits psychologiques qu'ils trouvent normalement leurs antécédents. Sans doute, les destinées humaines s'insèrent dans le monde physique et en subissent le poids. Là même, pourtant, où l'intrusion de ces forces extérieures semble la plus brutale, leur action ne s'exerce qu'orientée par l'homme et son esprit. » (Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, *op. cit.*, p. 156).

connaître les modalités de diffusion – de partage – des idées et des croyances répandues et durables. Par exemple, se demande Sperber, « quelles sont les propriétés formelles qui font que le Petit Chaperon rouge se comprend et se retient mieux qu'un résumé des événements du jour à la Bourse, et a donc une probabilité plus grande de devenir un objet culturel durable »⁴³⁵, c'est-à-dire un objet partagé ? A ce jour nous n'avons pas de réponse satisfaisante à cette question qui renvoie aux modalités culturelles mais aussi naturelles de la mémorisation⁴³⁶ : à titre d'hypothèse, on pourrait mettre en rapport la structure des récits ou des croyances facilement mémorisés, remémorés et communiqués avec celle de nos facultés cognitives et communicationnelles et chercher à savoir si une compatibilité plus ou moins grande entre ces deux « structures » joue un rôle dans la mémorisation puis la diffusion des représentations culturelles. Il y a là tout un chantier de recherches qui intéresse aussi bien les anthropologues que les spécialistes des neurosciences et qui vient seulement d'être ouvert : la tâche est immense, les difficultés épistémologiques et méthodologiques considérables, mais il me semble qu'il y a là une voie bien plus prometteuse que celle qui consiste à tenter de raviver, avec une obstination pathétique, les feux bien pâles d'une certaine tradition sociologique anti-mentaliste.

⁴³⁵ D. Sperber, *op. cit.*, p. 88.

⁴³⁶ J'ai abordé cette question dans *Mémoire et identité*, *op. cit.*, p. 175-177.

La reddition prochaine de l'individu ?

« Si loin que pénètre la division, elle ne trouve pas l'indivisible. » :
Félix Ravaisson, *De l'Habitude*, Paris, Payot, 1997, p. 35.

La réhabilitation de l'individu n'est peut-être que provisoire : il n'est pas impossible qu'après avoir contenu l'assaut des sociologues positivistes – *grosso modo*, le sujet ne pense pas, ce sont les collectifs ou les structures qui le font – il succombe à l'attaque des matérialistes éliminatifs : le sujet ne pense pas, ce sont les neurones qui le font ou, plutôt, la pensée est un effet émergent des réseaux neuronaux dont le sujet s'attribue abusivement⁴³⁷ la paternité. L'éliminativisme⁴³⁸, qui est un courant des sciences cognitives, s'efforce, comme son nom l'indique, d'éliminer l'« insupportable enfant gâté »⁴³⁹ - c'est-à-dire le sujet – de son horizon théorique et de « dissoudre »⁴⁴⁰ la subjectivité conçue comme un phénomène purement parasite qui n'apporte rien à la compréhension de la cognition. Dans cette optique, « les sociétés humaines résultent principalement des actions réciproques des psychismes les uns sur les autres, qui eux-mêmes sont produits par des cerveaux dont chacun peut être vu comme une *société* de cellules nerveuses ou de fonctions cognitives spécialisées »⁴⁴¹. L'éliminativisme le plus radical est ainsi défendu par le philosophe Daniel Dennett qui réduit le cerveau et le corps humain à une armée d'homoncules détenteurs, chacun, d'informations et de stratégies. Il faut bien admettre, dit-il, « que nous sommes *faits de robots* – ou bien, ce qui revient au même, que nous sommes tous une collection de milliards de machines macromoléculaires. Quelque chose fait de

⁴³⁷ Cette formulation laisse deviner les limites de ce modèle : quel est ce sujet pensant qui *s'attribue* abusivement la paternité de la pensée ?

⁴³⁸ Voir par exemple Radu J. Bogdan, « Attitudes mentales et psychologie de sens commun. Contre l'élimination », *Hermès* 3, 1988, p. 56-84.

⁴³⁹ C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, *op. cit.*, p. 614.

⁴⁴⁰ « Nous acceptons donc le qualificatif d'esthète, pour autant que nous croyons que le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre » : Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 326.

⁴⁴¹ J.-G. Ganascia, *op. cit.*, p. 99. Les italiques sont de moi.

robots *peut* donc avoir une conscience : vous en êtes un vivant exemple. »⁴⁴² Il ajoute : « mon corps contient autant de *moi* que n'en contient mon système nerveux : autant de valeurs, de talents, de mémoire, de dispositions qui font de moi ce que je suis. »⁴⁴³ Le sujet individuel perd dès lors ses qualités de sujet, il n'est plus qu'un quasi-sujet, c'est-à-dire un collectif ou une collection (de gènes, de neurones) qui manifeste les propriétés de la subjectivité. Dans cette perspective, il n'y a plus de centre de la subjectivité, les attributs de celle-ci étant considérés comme des effets émergents « produits par le fonctionnement spontané, « auto-organisé », d'une organisation complexe en forme de réseau. »⁴⁴⁴ Selon Dennett, l'esprit-cerveau est un organe parmi d'autres, un « artefact » que l'on considère à tort comme le « patron » alors qu'il est simplement un des multiples serviteurs travaillant à servir les intérêts de ce corps qui le protège et le nourrit, et donne du sens à ses activités. »⁴⁴⁵ Je ne m'attarde pas davantage sur cette réduction de l'individu à ses particularités (et particules) élémentaires, dont on peut repérer l'influence en France dans l'actualité littéraire. Je ne la critique pas non plus : on trouvera une mise en cause radicale et magistrale de ces thèses – il est erroné de parler d'intentionnalité des machines et des robots car ils n'ont pas *conscience de* quelque chose – dans l'œuvre de J.R. Searle⁴⁴⁶ qui, pour autant, ne cède rien au dualisme.

⁴⁴² D. Dennett, *La diversité des esprits. Une approche de la conscience*, op. cit., p. 41-42. Pour un exposé clair des thèses qui attribuent une sémantique et une pragmatique minimales aux robots, voir Denis Vernant, « L'intelligence de la machine et sa capacité dialogique » in Vincent Rialle, Denis Fissette (sous la direction de), *Penser l'esprit. Des sciences de la cognition à une philosophie cognitive*, Grenoble, PUG, 1996, p. 85-101.

⁴⁴³ Op. cit., p. 106.

⁴⁴⁴ J.-P. Dupuy, *Aux origines des sciences cognitives*, op. cit., p. 175-176.

⁴⁴⁵ D. Dennett, op. cit., p. 107. Pour cette raison, Dennett considère qu'il n'est *ni plus, ni moins* fondé d'attribuer un état mental à un être humain qu'à une collectivité (sur ce point, voir J.-P. Dupuy, op. cit., p. 176).

⁴⁴⁶ Voir, par exemple, *La redécouverte de l'esprit*, op. cit., p. 22.

Si j'évoque brièvement ces thèses, c'est pour montrer à quel point l'épistémè du partage est une aventure intellectuelle risquée. Dans la perspective d'un holisme radical, l'individu singulier semble superflu, le partage lui préexistant sous forme d'entités collectives plus ou moins abstraites. Si, en réaction, on s'attache à réhabiliter les singularités individuelles pour privilégier les formes concrètes du partage, on s'expose à un nouveau risque : la recherche des singularités ultimes peut dissoudre l'individu. Dans l'optique de l'éliminativisme, en effet, l'individu est un usurpateur qui doit être réduit à la société des neurones, considérés comme les véritables étants singuliers. Il est donc cerné par le haut et par le bas, comme le résume très bien Jean-Pierre Dupuy : « en d'autres termes : l'affaiblissement, voire la « déconstruction » de la conception métaphysique, c'est-à-dire cartésienne et leibnizienne, de la subjectivité s'opère dans une champ commun aux sciences sociales et aux sciences cognitives à la fois par en haut et par en bas. Par en haut : les attributs de la subjectivité ne sont pas le monopole des sujets individuels. Des entités collectives peuvent le manifester aussi bien. Par en bas : les attributs de la subjectivité ne sont pas les attributs d'un sujet, ce sont des effets émergents produits par le fonctionnement de processus sans sujet. »⁴⁴⁷ Si l'attaque par en haut semble (provisoirement ?) repoussée, il ne faut pas sous-estimer la force des assaillants arrivant par en bas. Il y a une trentaine d'années, la tendance était à la disparition du sujet dans les structures ; aujourd'hui, sous les coups de boutoir d'une partie des neurosciences, va-t-on plutôt vers une dissolution de l'individu dans les gènes et les neurones ? Peut-être y a-t-il là une évolution inéluctable. Nous verrons bien mais, quoi qu'il en soit, il me semble que cette évolution hypothétique n'invaliderait pas complètement la vocation de notre discipline telle que je l'ai définie : mettre en évidence les phénomènes de partage ou de

⁴⁴⁷ J.-P. Dupuy, *op. cit.*, p. 176.

« départage » à *l'échelle* des individus, sans s'abîmer dans l'inventaire infini de la multitude des étants singuliers : qui, dans ce cas, nous dira où nous arrêter ?

TROISIEME PARTIE : PARTAGE DES FICTIONS

Introduction

Après une prise de position théorique (Partie I), les quatre chapitres de la deuxième partie ont été entièrement consacrés à la manière dont nous, anthropologues, travaillons sur notre objet : le partage. J'ai voulu y décrire à la fois la « fabrication » des concepts qui sont supposés en rendre compte et leur utilisation dans le cadre de ce que j'ai appelé la rhétorique du partage. De ces deux points de vue (fabrication, utilisation), la pertinence de ces concepts est loin d'être évidente, ce qui justifie le titre interrogatif que j'ai donné à cette deuxième partie : *Fictions du partage ?*

Dans cette troisième et dernière partie, intitulée *Partage des fictions*, ma perspective est toute autre que dans les deux premières : en m'appuyant principalement sur les hypothèses relatives au degré de pertinence des rhétoriques holistes⁴⁴⁸, j'essaie de repérer quelques uns des critères objectifs (chapitre VII) et subjectifs (chapitre VIII) du partage. Cette distinction entre les deux types de critères n'a d'autres fins que la clarté de l'exposé. En fait, il est difficile de faire le départ entre deux ordres de réalité qui sont étroitement entremêlés. Le premier est celui que l'on peut observer au niveau ethnographique, celui de petits groupes, caractérisés par des relations de face-à-face au sein desquels, dans certains cas, on a le sentiment d'être assez proche (sans jamais l'atteindre) de la fusion des consciences dont parlait Bastide⁴⁴⁹ : on peut songer, par exemple, à la mémoire familiale telle que l'a décrite Halbwachs ou, plus récemment, Anne Muxel, ou encore, dans des formes plus spécifiques, à celle qui est attestée au sein de certains groupes professionnels

⁴⁴⁸ *Supra*, p. 115-132.

⁴⁴⁹ Roger Bastide, *Sociologie et psychanalyse*, Paris, PUF, 1950 & 1995, p. 275. Pour Benedict Anderson, « au-delà des villages primordiaux où le face-à-face est de règle (et encore...), il n'est de communauté qu'imaginée » : *L'imaginaire national*, Paris, La Découverte, 1996, p. 20.

de taille restreinte. Dans ce cadre là, la répétition d'actes et de comportements fortement socialisés et mutuellement contrôlés, la densité des représentations publiques et une grande imperméabilité au doute garantissent une certaine intensité du partage. Le second ordre de réalité est celui de la croyance dans le partage, lorsque les individus membres d'un groupe s'attribuent des origines supposées communes (fantasme de l'identité qui ferait parfaitement concilier le groupe, le territoire – province, terroir, cité voire quartier -, la langue et la culture), une histoire partagée, etc. Je soutiens dans le dernier chapitre que la croyance dans le partage (critère subjectif) peut devenir un critère objectif de ce partage, précisément lorsqu'elle est une croyance partagée. Dans la vie sociale, en effet, chacun d'entre nous imagine partager profondément de nombreuses choses avec ses semblables : « *notre nation* », « *notre peuple* », « *notre identité* », « *notre culture* », « *Nous, les Corses* », « *Nous, les Serbes* », etc. Nous sommes alors dans le registre fictionnel du partage. C'est souvent la croyance dans ce partage imaginaire ou fantasmatique qui va nourrir les représentations relatives à l'identité nationale ou ethnique. Or, même si le partage que se prêtent les individus est généralement un partage imaginaire, le partage de la croyance dans ce partage (le partage de fictions) constitue bien un ordre de réalité que l'anthropologue ne doit pas négliger. Reste posée, bien entendu, la question de l'importance véritable de ce partage (sa densité et son étendue). A nouveau, on a tout lieu de supposer qu'il sera relativement dense dans les sociétés dites d'interconnaissance où les interactions entre individus sont fréquentes, directes (peu médiatisées) et répétées. En revanche, ce partage de la croyance dans le partage sera davantage étendu – mais moins dense - lorsqu'on considérera de grands ensembles historiques comme les nations ou les aires linguistiques. En somme, nous ne devons jamais oublier qu'au-delà des discours qui entretiennent la fiction du partage, seuls les petits groupes d'individus partagent beaucoup, les groupes plus étendus partagent peu et les grandes populations statistiques ne partagent

rien ou quasiment rien, si ce n'est leur humaine condition. Bien sûr, il s'agit là, à chaque fois, d'un point de vue sur des individus singuliers qui, selon l'échelle à laquelle on les considère, relèveront d'une forme plus ou moins substantielle de partage, par ailleurs toujours mouvante et provisoire : virtuellement, chacun d'entre eux est toujours le lieu possible de multiples partages, plus ou moins denses et plus ou moins étendus.

CHAPITRE VII

Les critères objectifs du partage

Pratiques sociopètes et représentations sociofuges ?

On peut imaginer de multiples critères objectifs du partage. La notion de communauté, par exemple, a parfois un sens démographique (*e.g.*, la communauté asiatique en France représente environ 400.000 personnes), géographique (*e.g.*, la communauté chinoise du XIII^e arrondissement à Paris), acceptions auxquelles peuvent s'ajouter ou se combiner – mais ce n'est pas toujours le cas – des dimensions sociales (*e.g.*, un groupe constituée d'une majorité de personnes immigrées), culturelles (*e.g.*, la pratique d'une même religion ou l'expression de mêmes dispositions protomémorielles), historiques (*e.g.*, l'immigration est consécutive à des persécutions politiques ou à la guerre dans le pays d'origine). En bref, le partage objectif peut être celui du recensement, du lieu d'habitation, ou encore de conditions de vie, d'un habitus, d'un passé véritablement commun (non imaginaire), etc. On peut par conséquent admettre que le domaine des pratiques et des comportements (*e.g.*, avoir quitté son pays d'origine, habiter dans tel lieu⁴⁵⁰, parler le chinois, suivre des habitudes alimentaires, adopter sans difficulté la position accroupie, etc.) permet d'attester d'un certain partage, celui, spécifique, des pratiques et des comportements. J'ai précisé, dans la dernière section du chapitre IV, les limites de cette perspective behavioriste : le partage attesté de pratiques et de comportements ne nous permet pas d'inférer avec certitude le partage des représentations qui leur sont relatives. Ceci ne nous interdit pas, toutefois, de prendre acte de ce premier niveau de partage, puis de formuler l'hypothèse

⁴⁵⁰ Joël Bonnemaïson donne un excellent exemple d'un « espace d'identité partagée » en Mélanésie où l'identité culturelle est une « identité géographique » qui découle de la mémoire et des valeurs attachées aux lieux. Chaque groupe est une sorte de « société territoriale » qui « tire son identité non pas seulement de l'appropriation d'un territoire commun, mais de son identification avec celui-ci. » : J. Bonnemaïson, « Les lieux de l'identité : vision du passé et identité culturelle dans les îles du sud et du centre de Vanuatu (Mélanésie) », *Autrepart*, (4), 1997, p. 11-12 et 23.

suivante : les pratiques partagées contribuent probablement à faire converger les représentations ou, du moins, à atténuer leur dispersion. Elle seraient en quelque sorte sociopètes en normalisant des représentations qui, originellement, en raison de l'unicité de chaque esprit-cerveau, seraient plutôt sociofuges. Agir collectivement, c'est non seulement chercher à atteindre des fins partagées⁴⁵¹, mais c'est aussi tenter de donner ensemble un sens partagé à l'action conduite.

Plusieurs données ethnographiques confortent cette hypothèse. Jean-Hugues Déchaux observe que la célébration de la fête des morts, en tant que « cadre social » de la mémoire familiale, concourt à forger et normaliser – en partie seulement - « le rapport individuel à la mémoire à travers la reconnaissance des liens de parenté commémorés. »⁴⁵² Le rite de la Toussaint, par exemple, lie le groupe des participants. Aux États-Unis, le rite du Quilt (assemblage des patchworks) est essentiel pour l'entretien de la mémoire des morts du sida. L'expérience collective crée les conditions du partage et du travail de deuil⁴⁵³. Rendant compte d'une enquête auprès de jeunes gens de la région de Grenoble en situation d'échec scolaire, Jean-Olivier Majastre note que la pratique de la musique (il s'agit ici essentiellement d'une pratique de consommation) crée également les conditions d'une culture partagée : « par l'écoute commune, par la sociabilité qu'elle encourage en accompagnant les moments de rencontre et de convivialité, par l'échange qu'elle permet, la musique est une forme particulièrement propice à accueillir les *valeurs* de partage et de reconnaissance qui sont à la base de la sociabilité juvénile ». Comme le sport, la musique

⁴⁵¹ François Chazel in Pierre Birnbaum, Jean Leca (sous la direction de), *Sur l'individualisme. Théories et méthodes*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986, p. 246.

⁴⁵² J.-H. Déchaux, *op. cit.*, p. 29.

⁴⁵³ Voir Michèle Fellous, « Le Quilt : un mémorial vivant pour les morts du sida », *Ethnologie française*, XXVIII, 1998/1, janvier-mars, p. 80-86 ou encore Christophe Broqua, « De quelques expressions collectives de la mémoire face au sida », *Ethnologie française*, XXVIII, 1998/1, janvier-mars, p. 103-111.

permet « un monde du partage, non au sens de division mais au sens de communication. »⁴⁵⁴ Changeons d'aire culturelle : dans la religion tahitienne, explique Alain Babadzan, « le rite donne à penser le mythe », en particulier par la médiation de l'objet de culte qui rend visible et accessible la divinité ; si l'on se place du point de vue des acteurs – ce que doit essayer de faire l'anthropologue - « la forme de l'objet, les matériaux qui le composent, les manipulations qu'on lui fait subir sont porteurs de sens »⁴⁵⁵, sens qui sera dès lors partagé par les participants à la cérémonie. Ces quelques exemples illustrent le fait suivant : sous l'influence d'une commémoration, d'une fête ou des gestes d'un rite, des valeurs, des souvenirs, des pensées individuelles peuvent parvenir à se rapprocher voire à se rejoindre. Comment ne pas songer, ici, au rôle de la coutume, « cette série de gestes qui, pour ceux qui la vivent naturellement, aveuglément, impose un déroulement, des étapes où peut se diluer, s'apaiser, se conjurer l'adversité. »⁴⁵⁶ Grâce à cette « superbe ignorance », propre au temps de la coutume qui entraîne « l'esprit sans qu'il y pense »⁴⁵⁷, l'individu tout entier prisonnier de sa pratique⁴⁵⁸ ne pense plus vraiment par lui-même mais s'emploie à penser avec les autres. Ce que j'ai proposé de nommer la protomémoire⁴⁵⁹ joue ici un rôle essentiel : *grosso modo*, on peut ranger sous ce terme la mémoire procédurale - la mémoire répétitrice ou mémoire-habitude de Bergson⁴⁶⁰, l'intelligence profonde qui, selon Marcel Jousse, permet au cavalier de se battre « sans se préoccuper de la monture qui va »⁴⁶¹ - ou encore la mémoire sociale incorporée⁴⁶², parfois

⁴⁵⁴ Jean-Olivier Majastre, « L'Échappée belle. Stratégies culturelles et identité ethnique », *Métissages*, T. II, Paris, L'Harmattan et Publications de l'Université de la Réunion, 1992, p. 298 et 299. Les italiques sont de moi.

⁴⁵⁵ Alain Babadzan, *Les dépouilles des dieux. Essai sur la religion tahitienne à l'époque de la découverte*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1993, p. 11.

⁴⁵⁶ Yvonne Verdier, *Coutume et destin. Thomas Hardy et autres essais*, Paris, Gallimard, 1995, p. 155.

⁴⁵⁷ Pascal, *Pensées*, Brunschvicg, 252.

⁴⁵⁸ La coutume, dit Montaigne, bride « toutes nos avenues » : « De l'usage de se vêtir », *Essais*, I, XXXVI.

⁴⁵⁹ J. Candau, *Mémoire et identité*, op. cit., p. 11-14.

⁴⁶⁰ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 1939 (1ère éd. 1896), p. 86-87.

⁴⁶¹ Marcel Jousse, *Anthropologie du geste*, Paris, Gallimard, 1974, p. 75.

marquée ou gravée dans la chair⁴⁶³, ainsi que les multiples apprentissages acquis lors de la socialisation précoce et même pendant la vie intra-utérine : techniques du corps qui sont le résultat d'une maturation pendant plusieurs générations, « *mémoire du geste* »⁴⁶⁴ qui, dans le système nerveux central, résulte du renforcement ou de l'affaiblissement de connexions synaptiques, schèmes sensori-moteurs piagétien, routines, structures et plis cognitifs, chaînes opératoires inscrites dans le langage gestuel et verbal - à l'œuvre dans « une pénombre »⁴⁶⁵ différente de l'automatisme mais où « l'exercice du jugement n'est pas mobilisé »⁴⁶⁶ -, transmission sociale qui « nous ancre dans nos pratiques et nos codages implicites »⁴⁶⁷, traces, empreintes et conditionnements constitutifs de l'éthos⁴⁶⁸, ordre invisible que tout individu, si différent soit-il de tous les autres, « partage avec les autres membres de sa société »⁴⁶⁹ et, même, certains concepts qui ne sont jamais verbalisés⁴⁷⁰. L'habitus relève en grande partie de la protomémoire et Bourdieu a bien décrit « cette expérience muette du monde comme allant de soi que procure le sens pratique », les apprentissages primaires qui « traitent le corps comme un pense-bête », les montages

⁴⁶² Voir Paul Connerton, *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, index, 121 p.

⁴⁶³ Sur la circoncision comme inscription dans la chair du souvenir des ancêtres et du sens d'un destin commun, voir Patricia Hidioglou, « La transmission du judaïsme à travers les rituels : l'exemple de la circoncision », *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Paris, C.T.H.S., 1993, p. 242.

⁴⁶⁴ G. Vignaux, *op. cit.*, p. 199.

⁴⁶⁵ André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole. II. La mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel, 1964, p. 27.

⁴⁶⁶ N. Dodier, I. Baszanger, *op. cit.*, p. 58, n. 26.

⁴⁶⁷ Pierre Héraux, *Éléments d'une théorie de la transmission sociale*, Dossier de synthèse préparé en vue de l'Habilitation à diriger des recherches, Université de Nice, janvier 1995, p. 303.

⁴⁶⁸ Gregory Bateson, *La cérémonie du Naven*, Paris, Minuit, 1971, p. 229.

⁴⁶⁹ N. Elias, *op. cit.*, p. 239.

⁴⁷⁰ Ce que montre Maurice Bloch chez les Zafimaniry de Madagascar dont le comportement atteste qu'ils partagent - ont en mémoire - le concept de « groupe des alliés parmi lesquels nous chercherons normalement nos époux » sans avoir cependant un mot pour le désigner. Cette conceptualisation non verbalisée est transmise lors de la socialisation dès la petite enfance, par exemple en incitant les bébés à téter le sein d'autres femmes que celui de leurs mères, femmes qui « appartiennent presque toujours à la même moitié du village ». Cette pratique contribue, sans que l'enfant s'en rende compte, « à la formation d'une conceptualisation non verbalisée, des deux moitiés du village et des relations qu'elles entretiennent entre elles » : Maurice Bloch, *op. cit.*, p. 52-53. Dans un autre registre, celui de la conceptualisation non verbalisée de la mort - ou plus exactement des morts - chez les Manouches, voir Patrick Williams, « *Nous, on n'en parle pas* ». *Les vivants et les morts chez les Manouches*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1993, ill., 110 p.

verbo-moteurs qui font fonctionner corps et langage comme « dépôts de pensées différées » et tout ce qui relève de l'hexis corporelle, disposition incorporée permanente, inculquée, « manière durable de se tenir, de parler, de marcher, et, par là, de *sentir* et de *penser* », savoir hérité « jamais détaché du corps qui le porte »⁴⁷¹ et qui, pour cette raison, relève de ce qu'il appelle « une connaissance par corps »⁴⁷². Cette forme de connaissance ou « sens pratique » est ce qui permet d'agir comme il faut sans poser ni exécuter un « il faut »⁴⁷³. On peut assimiler la protomémoire, en effet, à une mémoire « anoétique »⁴⁷⁴, sans prise de conscience : elle agit le sujet à son insu. Elle est une « mnémotechnique cruelle » qui permet de naturaliser l'arbitraire, une forme de mémoire qui travaille le corps sans relâche, le sculpte pour en faire un corps *mimesis* et qui est « aliénation fondatrice de l'identité »⁴⁷⁵. Plus généralement, le partage des mêmes conditions d'existence et des mêmes conditionnements produit une « orchestration d'habitus » qui, dit Bourdieu, permet de rendre compte « de l'apparence de téléologie qui s'observe souvent au niveau des collectifs et que l'on impute d'ordinaire à la « volonté (ou la conscience) collective », voire à la conspiration d'entités collectives personnalisées et traitées comme des sujets posant collectivement leurs fins (la « bourgeoisie », la « classe dominante », etc.). »⁴⁷⁶

Cette idée est au fond très banale et il n'est pas étonnant que, comme un leitmotiv, on la retrouve, sous diverses formes, dans toute la littérature sociologique et anthropologique : « intimations du milieu » chez Gilbert Durand, « complexes de culture » chez Bachelard,

⁴⁷¹ P. Bourdieu, *Le sens pratique*, op. cit., p. 115-123.

⁴⁷² P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 163.

⁴⁷³ P. Bourdieu, op. cit., p. 166.

⁴⁷⁴ E. Tulving cité in Guy Tiberghien, *La mémoire oubliée*, Sprimont, Mardaga, 1997, p. 117.

⁴⁷⁵ A. Muxel, op. cit., p. 116 et 130.

⁴⁷⁶ P. Bourdieu, op. cit., p. 174. L'habitus, note par exemple Bourdieu, accordé d'avance aux exigences du groupe, « fonctionne comme la matérialisation de la mémoire collective reproduisant dans les successeurs l'acquis des devanciers » : *Le sens pratique*, op. cit., p 91, n. 4.

« cadres sociaux » chez Halbwachs, « lit social » chez Bastide, « modelage social » chez Elias, « matrice sociale » chez Charles Taylor, « dressage social » chez Dumont, « discipline collective » chez Foucault, « abrégés d'expérience » chez Piaget, au-delà des nuances théoriques, évidemment très fortes, qui existent entre ces auteurs, il y a là diverses façons de désigner des effecteurs du partage⁴⁷⁷. Ceux-ci seront d'autant plus efficaces qu'ils opéreront dans un milieu à forte densité des représentations publiques qui, en retour, viendront favoriser le partage des pratiques.

Densité et force des représentations publiques

Il est des signes d'appartenance qui forgent de l'unanimité, comme l'a si bien montré Agulhon dans ses travaux sur la symbolique républicaine⁴⁷⁸. Encore faut-il que les représentations publiques véhiculées par ces signes circulent durablement, puissent être perçues et correctement interprétées⁴⁷⁹.

Je traite, en premier lieu, la question difficile de l'interprétation. Même si l'on admet que toute interprétation (d'une phrase, d'une situation d'interaction avec autrui, d'un symbole, etc.) est idiosyncrasique – peut-on faire autrement si l'on accepte la thèse du holisme de signification ? –, il y a de nombreux moments dans la vie sociale où cette interprétation est partagée, tout simplement parce qu'elle se fait sur un fond d'Arrière-plan⁴⁸⁰ – des cadres sociaux - qui contribue à la focaliser vers une région sémantique

⁴⁷⁷ Qui, en même temps, sont la manifestation d'une visée du partage, point que je développerai dans le dernier chapitre

⁴⁷⁸ Parmi de nombreuses publications, voir par exemple M. Agulhon, « La mairie. Liberté, Égalité, Fraternité. » in P. Nora, *Les lieux de mémoire. La République*, op. cit., p. 167-193.

⁴⁷⁹ « Seules les représentations qui sont communiquées de façon répétée et qui, dans ce processus, ne sont transformées que de façon minimale finissent par appartenir à la culture. » : D. Sperber, *La contagion des idées*, op. cit., p. 115

⁴⁸⁰ Searle propose une distinction importante – dans la perspective de l'épistémè du partage – entre Arrière-plan profond et Arrière-plan local : le premier renvoie à des caractéristiques communes à tous les êtres humains, le second à des caractéristiques qui ont à voir avec des pratiques locales et culturelles. N'importe

relativement consensuelle ou, du moins, vers une région sémantique où les individus en interaction (i)ont le sentiment qu'ils se comprennent et (ii)constatent que cette compréhension supposée produit bien les résultats attendus. A propos de la phrase « Apportez-moi un steak avec des frites » prononcée dans un restaurant au moment de passer commande, Searle fait le commentaire suivant : « bien que cet énoncé ait une signification et une compréhension littérales, le nombre d'interprétations erronées auquel il peut donner lieu est, en toute rigueur, illimité. »⁴⁸¹ En théorie, cela est sans doute possible – j'ai évoqué plus haut comment on pouvait casser ce que Foucault appelle des habitudes de langage⁴⁸² et déclarer que cette pipe « n'est pas une pipe » - mais, en pratique, *cela n'arrive pas* : jamais je n'ai eu de problème de compréhension lorsque j'ai passé une commande similaire dans un restaurant, tout simplement parce que la signification d'une phrase ne réside pas tout entière dans sa seule forme linguistique. Là joue précisément l'Arrière-plan et, plus largement, le social : contexte, statuts, codes, rythmes de la vie quotidienne socialement et culturellement réglés, gestuelle, posture, stimulations diverses concomitantes à l'énonciation⁴⁸³ – tout ce que Searle appelle un « système d'attentes » - font que les protagonistes (le client, le serveur, les autres convives) vont, *grosso modo*, partager la signification *commune* de cette phrase (qui n'est pas contenue dans la seule structure linguistique), suffisamment en tout cas pour que le convive arrive au résultat attendu : un steak accompagné de frites dans son assiette. Dans cette perspective, on

quel individu de la planète non analphabète qui lira la description d'un dîner chez les Guermantes partagera avec tous les autres lecteurs de Proust l'idée que les participants ne mangent pas en se bourrant les oreilles de nourriture : ce « savoir comment faire » relève de l'Arrière-plan profond ; en revanche, certains traits de la description resteront problématiques aux lecteurs très peu au fait des caractéristiques du milieu social peint par l'auteur de *La Recherche* : il s'agit alors d'une incompatibilité plus ou moins grande entre Arrière-plans locaux (ceux des lecteurs, des Guermantes, de Proust, etc.) : l'exemple est de J.R. Searle, *La redécouverte de l'esprit*, op. cit., p. 260-263. Du même auteur, voir également *Sens et expression. Études de théorie des actes de langage*, Paris, Editions de Minuit, 1982, p. 126.

⁴⁸¹ J.R. Searle, *La redécouverte de l'esprit*, op. cit., p. 243.

⁴⁸² M. Foucault, *Ceci n'est pas une pipe*, op. cit., p. 18.

⁴⁸³ W.V. Quine, *La Poursuite de la vérité*, op. cit., p. 26.

pourrait définir un groupe non nominal comme une réunion d'individus au sein duquel un énoncé est doté d'un sens très largement (j'exclus « totalement ») partagé. L'objectif même de l'anthropologie, qui perdrait toute raison d'être sans une critique du scepticisme sémantique généralisé, est de montrer comment dans un groupe donné les membres de ce groupe s'efforcent inlassablement de créer les conditions (pratiques, objectives, matérielles et même symboliques lorsque le traitement rationnel de l'information est en échec) qui vont garantir un partage optimum dans l'interprétation des situations qu'ils vivent ensemble et des énoncés qui sont censés les décrire.

Il est probable que cet optimum ne sera atteint que dans ce que Mannheim appelle les « *formations concrètes de groupes* », telles que la famille, les associations à but déterminé⁴⁸⁴, les groupes restreints ou, encore, l'« unité de génération » au sein de laquelle les chaînes d'interdépendance entre individus sont beaucoup plus concrètes que le lien qui fonde le simple « ensemble générationnel ». Toutes ces formations sont caractérisées par le fait que les individus qui les composent constituent *in concreto* un groupe dont l'unité est essentiellement fondée « sur les liens vitaux, existentiels, pré-existants de la « proximité », ou constituée sur la base de « la libre volonté ». »⁴⁸⁵ Ainsi, ce qui frappe quand on envisage une unité de génération définie, « c'est l'affinité profonde des contenus qui remplissent la conscience de chacun »⁴⁸⁶. Gardons nous de nous laisser abuser par la formulation imprudente de Mannheim : cette affinité des états mentaux est toujours présumée mais elle est concevable, comme résultat plausible de l'importance des échanges

⁴⁸⁴ Michel Oriol, par exemple, dans sa recherche sur l'identité culturelle des enfants d'émigrés portugais en France, évoque les affiches, photos, cartes qui, dans les locaux d'associations portugaises, « organisent la communauté des regards et des souvenirs » et la « mentalisation » des « espaces partagés » : *Les variations de l'identité. Étude de l'évolution de l'identité culturelle des enfants d'émigrés portugais en France et au Portugal*, Rapport final de l'A.T.P. CNRS 054, Nice, 1984, vol. I, p. 92.

⁴⁸⁵ K. Mannheim, *op. cit.*, p. 41-42.

⁴⁸⁶ *Op. cit.*, p. 60.

et des interactions entre les membres de ces formations concrètes. Ces formations sont les lieux privilégiés où peuvent s'épanouir des représentations denses et fortes : tout à la fois, elles sont propices à une intense circulation des représentations publiques, au sens sperbérien du terme, et elles favorisent explicitement leur consolidation. Elles les renforcent, en effet, car les membres de ces groupes sont généralement rassemblés en fonction de fins partagées (reproduction et perpétuation de la famille, transmission des biens, défense de valeurs, objectifs d'action spécifiques, etc.) qui sont régulièrement rappelées à la connaissance de tous ; elles sont propices à leur mise en circulation car, le plus souvent, le mode d'organisation de ces formations concrètes est tel qu'il rend quasi impossible l'absence de contacts et de rencontres : par exemple, la concertation prolétaire nécessaire au partage de ce que les marxistes appelleront une conscience de classe se réalise surtout « dans les cafés, estaminets, gargotes, lieux par excellence de la sociabilité ouvrière, du renforcement des liens sociaux favorables à la mobilisation collective »⁴⁸⁷. Dans ces lieux, la circulation libre et intense des représentations publiques aide chaque individu à se mettre au diapason des autres ou, au moins, en accord avec ce qu'il imagine que les autres pensent. On peut songer ici à certaines remarques de Maurice Halbwachs : dans un village, les habitants « ne cessent pas de s'observer, et la mémoire de leur groupe enregistre fidèlement tout ce qu'elle peut atteindre des faits et gestes de chacun d'eux, parce qu'ils réagissent sur toute cette petite société et contribuent à la modifier ». Dans ces milieux où le réseau des relations est serré, ajoute-t-il (dans une généralisation certainement excessive), « tous les individus se souviennent et pensent en commun »⁴⁸⁸. Il y a alors, pour adopter un langage weberien, communalisation de la mémoire, qui peut être objective lorsqu'il s'agit d'une mémoire événementielle et qui est au moins le sentiment

⁴⁸⁷ P. Birnbaum, *op. cit.*, p. 295.

⁴⁸⁸ M. Halbwachs, *La mémoire collective*, *op. cit.*, p. 68.

subjectif qu'ont les individus membres d'un groupe de partager la même mémoire. Les sociétés d'interconnaissance, à forte densité de représentations publiques, sont donc propices à la constitution d'une mémoire partagée, contrairement aux mégalo-poles anonymes⁴⁸⁹. Plus particulièrement dans toutes les sociétés (relativement) closes⁴⁹⁰ (famille traditionnelle, communauté taisible, mesnie, groupes insulaires, internat, monastère, secte) les représentations publiques sont denses, circulent intensément et sont souvent répétées, toutes conditions favorables à l'adhésion au « dogme *publiquement* reconnu »⁴⁹¹ et au consensus sur un ensemble d'évidences partagées constitutives du sens commun⁴⁹². Ceci correspond assez bien à la description que donnait Durkheim des sociétés traditionnelles (il utilise le mot « inférieures ») au sein desquelles « le moindre développement des individualités, l'étendue plus faible du groupe, l'homogénéité des circonstances extérieures, tout contribue à réduire les différences et les variations au minimum. Le groupe réalise, d'une manière régulière, une uniformité intellectuelle et morale dont nous

⁴⁸⁹ La notion popperienne idéal-typique de société close, pertinente pour décrire des sociétés stables et peu différenciées, peut-elle être encore appliquée aujourd'hui, dans un contexte où les formations sociales traditionnelles se sont délitées du fait de leur croissance démographique et du développement du commerce et des communications ? Marcuse prétend que oui : selon lui, la société industrielle contemporaine tend au totalitarisme, non pas dans sa forme politique traditionnelle mais grâce à un système spécifique de production et de distribution qui, en utilisant la technologie plutôt que la terreur, affecte non seulement les forces oppositionnelles de l'individu mais l'empêche d'imaginer les moyens qui lui permettraient de briser sa servitude. La « société close » ainsi instaurée « met au pas et intègre toutes les dimensions de l'existence, privée et publique », elle est le lieu de la « pensée unidimensionnelle » (concept dont l'acception est bien plus forte que celle de l'expression contemporaine de « pensée unique » : dans la société close marcusienne, qui est une société de mobilisation totale de l'individu, *aucun* acte de pensée ne peut échapper à la pensée unidimensionnelle) qui, par définition, est parfaitement partagée. Cette introjection des contrôles sociaux, cette aliénation/identification de l'individu à la totalité est, pour Marcuse, parfaitement compatible avec un pluralisme des partis, de journaux, la séparation des pouvoirs, etc. et une amélioration croissante du standard de vie : H. Marcuse, *op. cit.*, p. 6-35. La plupart des sociologues et anthropologues, toutefois, s'accordent pour admettre une régression des sociétés closes avec, pour corollaire, une perte de densité (accompagnée, paradoxalement, d'une circulation plus intense) des représentations publiques. Sur ce dernier point et, en particulier, sur les effets de la prolifération des images, on me permettra de renvoyer à mon article : « Du mythe de Theuth à l'iconorrhée contemporaine. La Mémoire, la Trace et la Perte » in *Revue européenne des sciences sociales*, *op. cit.*, p. 47-60.

⁴⁹⁰ Excepté, bien sûr, dans certaines institutions totales (asiles par exemple) qui, par nature, ne favorisent pas la communication et la circulation des représentations publiques. Le cas de la prison est plus complexe : nous manquons, hélas, de travaux solides sur la ou les cultures en milieu carcéral.

⁴⁹¹ E.R. Leach, *op. cit.*, p. 42.

⁴⁹² P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 210.

ne trouvons que de rares exemples dans les sociétés plus avancées. Tout est commun à tous », toutes les consciences sont entraînées « dans les mêmes remous », ce qui revient à dire que tout est partagé⁴⁹³. Maurice Halbwachs a donc eu raison d'insister sur l'importance des cadres sociaux qui, plus particulièrement dans de tels milieux, font qu'« un « courant de pensée » sociale [...] aussi invisible que l'atmosphère que nous respirons »⁴⁹⁴ irrigue nos états mentaux. Ces cadres orientent les représentations en leur donnant un « éclairage de sens »⁴⁹⁵ commandé par la vision du monde de la société considérée et, lorsque ces représentations sont suffisamment denses, se produisent des « interférences collectives » qui permettent l'ouverture réciproque, l'interrelation, l'interpénétration et l'accord plus ou moins profond des consciences individuelles.

Mutatis mutandis, c'est le même phénomène qui advient à l'intérieur de la famille, conçue comme un « groupe de personnes différenciées » mais où s'exerce entre elles un contrôle permanent. En effet, note Halbwachs, il n'est pas de milieu « où la personnalité de chaque homme se trouve plus en relief », mais c'est aussi un milieu clos au sein duquel, « à l'occasion des contacts quotidiens où nous entrons les uns avec les autres, nous nous examinons longuement et sous tous nos aspects »⁴⁹⁶, ce qui peut favoriser l'émergence d'une mémoire familiale. Aujourd'hui encore, l'espace intime de la famille reste un lieu de partage privilégié, même si dans les sociétés modernes, ce n'est plus l'individu qui est au service de la parenté mais l'inverse⁴⁹⁷. Les micro-rituels du quotidien, les repas pris en

⁴⁹³ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 7.

⁴⁹⁴ M. Halbwachs, *La mémoire collective*, op. cit., p. 20. Voir par exemple comment dans la société florentine du début du XVe siècle, les formes et les contenus de la mémoire individuelle chez les travailleurs sont liés « à la nature de l'activité professionnelle, au niveau économique, à la provenance géographique, au rôle social » : Franco Franceschi, « La mémoire des *laboratores* à Florence au début du XXe siècle », *Annales ESC*, septembre-octobre 1990, n° 5, p. 1159.

⁴⁹⁵ Gérard Namer, *Mémoire et société*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1987, p. 39.

⁴⁹⁶ M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, op. cit., p. 163.

⁴⁹⁷ Marianne Gullestad, Martine Segalen, *La famille en Europe. Parenté et perpétuation familiale*, Paris, La Découverte, 1995, p. 15.

commun et les manières de table, les codes de comportement, l'attachement à des lieux chargés affectivement créent des conditions favorables à une mémoire dense à laquelle chacun peut participer⁴⁹⁸. La promiscuité familiale, en particulier, y contribue activement, surtout lorsqu'elle est matériellement contrainte : pour un Bocain, « vivre en communauté » a le sens de vivre « comme avant, tous ensemble dans la même maison » c'est-à-dire, « au sens vendéen du terme, autour du même feu de cuisine », la « maison » étant la pièce principale de l'habitation qui servait à la fois de cuisine, de salle à manger, de chambre à coucher et de salle de séjour et de travail⁴⁹⁹. Dans son travail sur « le souvenir des morts », Jean-Hugues Déchaux donne un excellent exemple de la manière dont les représentations peuvent circuler et s'affermir en milieu familial. A propos de la réunion de famille qui suit traditionnellement la visite au cimetière, il note ainsi la description qu'en donne un de ses informateurs : « *Le soir, on se retrouve tous et on mange ensemble tout en parlant. On parle des morts aussi, mais par contre, ce moment ne tourne pas à la tristesse. On parle de ce qu'ils faisaient par exemple. Mais si on parle de ma grand-mère, à chaque fois c'est les mêmes phrases : « Tu te souviens comment elle faisait ça, quand elle disait ça ». Mais vraiment ce n'est pas triste. On parle des gens comme s'ils étaient vivants et on évoque des tas de souvenirs tout en restant de bonne humeur. (...) Ça le ferait bizarre si on ne faisait plus ce repas. On le fait depuis que je suis tout petit, on a toujours fait ça. C'est comme une tradition dans ma famille. Ça permet de se retrouver. En plus, c'est vraiment un jour de l'année où toute la famille est rassemblée.* » On a, ici, une description vraisemblable de la manière dont peut s'opérer le partage d'une mémoire factuelle et, partiellement, sémantique : c'est grâce à l'anecdote « réitérée, voire

⁴⁹⁸ Voir par exemple F. Zonabend, « La mémoire familiale : de l'individuel au collectif », *op. cit.*, p. 83-84 ou encore les travaux de Déchaux, Le Wita, Muxel, Sagnes.

⁴⁹⁹ Bernadette Bucher, *Descendants de Chouans. Histoire et culture populaire dans la Vendée contemporaine*, Paris, Éditions de la M.S.H., 1995, p. 77-78

ressassée » que se forgent les archétypes et les mythes familiaux. Narration, rappel de la généalogie, circulation d'objets et de photographies⁵⁰⁰, cadre de la maison familiale⁵⁰¹ et toute une symbolique de la mémoire fédératrice « contribuent à construire la famille comme groupe, à la doter d'un « esprit ». »⁵⁰² Ils sont autant de moyens de confronter les représentations individuelles du passé de la famille en vue de les harmoniser ou, tout au moins, de se mettre d'accord sur les désaccords. On sait, en effet, que la mémoire revendicative, vindicative, voire haineuse peut être un liant de l'identité familiale, comme elle l'est si souvent de l'identité nationale ou ethnique.

Outre la densité des représentations publiques, leur force propre contribuera plus ou moins au partage. J'ai abordé ce point dans *Mémoire et identité* lorsque j'ai évoqué les grandes catégories organisatrices des représentations, en privilégiant évidemment la mémoire dont l'effet sera proportionnel à sa force. Une mémoire forte est une mémoire massive, cohérente, compacte et profonde qui s'impose à la grande majorité des membres d'un groupe, quelle que soit sa taille, la probabilité de rencontrer une telle mémoire étant d'autant plus grande que le groupe est restreint. Cette mémoire forte est une mémoire organisatrice, en ce sens qu'elle est une dimension importante de la structuration d'un groupe et, en particulier, de la représentation qu'il va se faire de sa propre identité. Une mémoire faible, au contraire, est une mémoire sans contours bien définis, diffuse et superficielle qui est difficilement partagée par un ensemble d'individus dont l'identité

⁵⁰⁰ Pierre Bourdieu a bien décrit la manière dont est thésaurisé l'héritage familial au cours des « séances » où les membres d'une famille consultent ensemble des photographies : *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris, Editions de Minuit, 1965, p. 38-54.

⁵⁰¹ Sur le rôle de la maison familiale comme facteur de structuration de la mémoire, voir J. Bahloul, *La maison de mémoire. Ethnologie d'une demeure judéo-arabe en Algérie (1937-1961)*, Paris, Métailié, 1992, 247 p. ou, encore, L. Assier-Andrieu, « Maison de mémoire. Structure symbolique du temps familial en Languedoc : Cucurnis », *Terrain*, n° 9, 1987, p. 10-33.

⁵⁰² J.-H. Déchaux, *op. cit.*, p. 100 et 197.

collective est, par ce fait même, relativement insaisissable. Le partage sera toujours plus facile lorsqu'agira une mémoire forte et vigoureuse que sous l'effet d'une mémoire faible et inconsistante. Jennifer Cole donne ainsi l'exemple d'un événement surdéterminé symboliquement qui favorise un partage mémoriel. Enquêtant sur les paysans betsimisaraka, elle a constaté que l'insurrection de 1947 à Madagascar et la répression qui suivit fut un traumatisme tellement violent qu'il s'impose encore aujourd'hui comme système de référence au point de façonner leur expérience de la politique. Le partage de cette référence est d'autant plus substantiel que la mémoire sur laquelle l'anthropologue a travaillée est celle de villageois, c'est-à-dire des groupes de taille restreinte. Chez tous ceux qui ont vécu ces événements de première main, le partage mémoriel est important, « malgré quelques variations dues à leurs expériences personnelles. »⁵⁰³ Les travaux de géographie culturelle de Joël Bonnemaïson sont également une excellente description d'une société structurée par des représentations denses et fortes. Si dans l'île de Tanna comme dans une grande partie de la Mélanésie, le géographe se sent autorisé à évoquer *la* pensée mélanésienne ou *l'*identité mélanésienne, c'est parce que des mythes fondateurs perpétuent une mémoire enracinée dans des lieux-souches et des itinéraires empruntés régulièrement par les pirogues. « Les sociétés qui ne cessent ainsi de revivre leur commencement et de rêver leur passé ancrent leur nostalgie de l'unité originelle dans le rappel du temps initial où elles se sont constituées. »⁵⁰⁴ En somme, des sociétés disposant d'un réseau dense de représentations (associées à des origines, des événements, des lieux) pouvant être facilement mémorisé et donc périodiquement rappelé dans le cadre de rites,

⁵⁰³ Jennifer Cole, « Quand la mémoire resurgit. La rébellion de 1947 et la représentation de l'État contemporain à Madagascar », *Terrain*, n° 28, mars 1997, p. 20.

⁵⁰⁴ J. Bonnemaïson, *op. cit.*, p. 19.

cérémonies et manifestations diverses, partageront davantage que celles où l'on observe des tendances vers la confusion des origines, la fin de l'événement et l'atopie généralisée.

A un moment historique particulier, dans une société donnée, des représentations fortes peuvent subitement s'affaiblir, non pas nécessairement du fait de leur mouvement propre mais pour des raisons liées aux mutations de la société considérée. Je conserverai l'exemple de la société mélanésienne, « déstabilisée » à partir du XIX^e siècle par le choc blanc. Il s'ensuivit la disparition de la *kastom* (coutume), comme on l'appela en bichlamar, et une acculturation rapide. Ce cas est intéressant car il montre que la force et la densité des représentations à l'intérieur de micro-sociétés ou de groupes relativement isolés n'offre pas de garantie absolue de perpétuation du partage : les milieux insulaires cloisonnés se sont prêtés « d'autant mieux à la propagation maximale des ondes du choc culturel et social qu'ils étaient de petite et moyenne dimension. » Les mélanésiens ont alors rapidement cessé d'être « des hommes de la coutume », même si la suite des événements (*e.g.* l'indépendance de Vanuatu en 1980) a montré que « la société mélanésienne était moins détruite qu'il n'y semblait. »⁵⁰⁵ On a donc là un bon exemple d'une société où une forte densité des représentations n'a pas garanti l'effet habituellement observé – le partage et la cohésion – à partir du moment où, exposée à l'altérité, elle est devenue vulnérable au doute et, par suite, affaiblie. Il ne suffit donc pas, pour avoir les conditions optimales du partage, que les représentations publiques soient denses et fortes ; il faut surtout qu'elles puissent le rester, ce qui suppose qu'elles soient protégées du doute.

L'Autre et le doute

⁵⁰⁵ *Op. cit.*, p. 28-32.

De nombreuses formations sociales semblent avoir pour finalité d'imposer à leurs membres un partage total voire totalitaire. Je vais m'appuyer ici sur une analyse que propose Richard Pottier des sociétés confucianisées. Telle qu'elle a été historiquement organisée, l'éducation confucéenne « aboutissait à une stérilisation de l'esprit critique »⁵⁰⁶, équivalente à une impossibilité de mise en doute. *Habitus* secondaire comme *habitus* primaire dressaient précocement le jeune Chinois à observer les formes extérieures du rituel et de l'étiquette ; sacralisation de la hiérarchie familiale et des ancêtres, rejet moral de tout individualisme, conception de l'existence exclusivement dans le cadre de la famille, du village et des divers groupes d'appartenance. Le modelage social se faisait dans le sens de la docilité, de la soumission à l'ordre social et du conformisme, considérés comme des vertus. Il va de soi, ajoute Richard Pottier, « que, dans ces conditions, même pour un intellectuel doté d'une personnalité très affirmée, aucune remise en question de l'organisation globale de la société n'était concevable ; aucune vision du monde nouvelle ne pouvait émerger »⁵⁰⁷. Le doute est assurément impossible dans toutes les sociétés de ce type, caractérisées par une axiologie exclusivement auto-centrée, insensible à toute influence extérieure.

On peut cependant douter qu'il ait jamais existé des sociétés totalement soustraites à toute influence extérieure. Francis Affergan rappelle que « l'objet privilégié de l'ethno-anthropologie scientifique – à savoir les sociétés originellement pures, soustraites à tout échange et à tout contact – est une pure construction fictionnelle »⁵⁰⁸. Il n'y a jamais eu de groupe qui ne subisse, à des degrés variables, les effets de ce que Bastide appelle la

⁵⁰⁶ R. Pottier, « Capitalisme, protestantisme et confucianisme », *op. cit.*, p. 22.

⁵⁰⁷ *Op. cit.*, p. 22.

⁵⁰⁸ F. Affergan, *op. cit.*, p. 233.

causalité externe. Ceci est encore plus vrai aujourd'hui, dans un contexte caractérisé par l'intensification des échanges de toute nature à l'échelle de la planète tout entière⁵⁰⁹. Dès lors, toute société, tout groupe social, toute culture, est toujours exposée au regard de l'Autre. Or, l'Autre, c'est le doute ou, du moins, la possibilité de la mise en doute. Dans le chapitre V, j'ai précisé les conditions de cette mise en doute : elle devient possible dès lors que, dans un groupe donné, un membre quelconque peut dire à propos de représentations apparemment partagées « *on dit que...* » ou « *il est dit que...* », prenant ainsi ses distances vis à vis de ces représentations. Chaque fois qu'il est dit « être dit » (même par une seule personne au sein du groupe considéré), l'unanimité est impossible, le présumé du partage des représentations (idées, croyances, souvenirs) devient problématique, ce qui, ai-je ajouté, ne signifie pas que ce présumé est toujours erroné. On peut imaginer que cette irruption du doute soit purement endogène et qu'elle se nourrisse du seul besoin d'émancipation d'un individu en regard de son groupe d'appartenance. Mais il y a toujours, très probablement, une cause exogène à l'ébranlement du consensus et au recul de l'assentiment social. La découverte d'autres manières d'être au monde (modes de penser et d'agir) conduit inévitablement à mettre en perspective les siennes propres, effet du « regard éloigné » que connaissent bien les anthropologues. Ceci permet de comprendre pourquoi les sectes mettent tant de soin à protéger leurs membres de tout contact avec le monde extérieur⁵¹⁰. Il suffit d'un seul contact avec d'autres groupes pour qu'un individu évoquant les représentations partagées au sein de son groupe d'appartenance puisse commencer à dire : « *on dit que...* » ou « *il est dit que...* » Voilà, peut-être, une des raisons pour lesquelles *l'ethos* confucéen évoqué plus haut risque de se disloquer au cours du prochain siècle : avec l'industrialisation et l'urbanisation, la croyance partagée dans la

⁵⁰⁹ Voir J.-P. Warnier, *La mondialisation de la culture*, op. cit., passim.

⁵¹⁰ *Supra*, p. 129.

doctrine confucéenne est inévitablement au contact de croyances dans d'autres doctrines qui la mettent en péril. Certes, la seule évolution des rapports sociaux contribue largement à modifier les axiologies collectives mais celles-ci – qui modèlent en retour ces rapports sociaux⁵¹¹ – ne peuvent sortir indemnes de leur confrontation avec d'autres valeurs, éprouvées au contact de l'altérité.

Le partage est donc toujours fragilisé par la rencontre de l'Autre : il faut évidemment situer ce phénomène dans une perspective dynamique, le partage « initial » qui se défait pouvant laisser la place à de nouvelles formes de partage qui naîtront de la rencontre de l'altérité : métissage des cultures, multiculturalisme, hétéroculture, etc. En outre, l'expérience du doute est toujours un excellent indicateur de la force du partage « initial ». Quoi qu'il en soit, la quasi totalité des sociétés du monde, heureusement ouvertes à de multiples regards, sont intrinsèquement vulnérables au doute. Nous le constatons dans notre vie quotidienne où, malgré tous nos efforts, les « données floues » sont désormais bien plus nombreuses que les « données solides », celles qui, nous dit Russell, « résistent à l'influence dissolvante de la réflexion critique »⁵¹². En permanence, les certitudes anciennes que nous pouvions (relativement) partager à l'échelle de l'Église, du village, de l'école ou de la Nation sont soumises à l'épreuve du doute.

Au fond, chaque individu est confronté à un dilemme. D'une part, la recherche du partage semble répondre à une inclination naturelle de l'esprit humain qui supporte difficilement d'exister sans le regard d'autrui ; ce regard, en outre, lui permet d'inventer des réponses là où, seul, il n'en trouve pas : c'est bien le rôle des croyances partagées de

⁵¹¹ R. Pottier, *op. cit.*, p. 43.

⁵¹² B. Russell, *La méthode scientifique en philosophie*, *op. cit.*, p. 79-80.

venir ainsi proposer des explications du monde et de la place que l'homme y occupe. D'autre part, si l'autre m'est indispensable pour comprendre le monde, il est en même temps celui qui peut *mettre en doute* - et m'amener à faire de même – cette compréhension du monde. Il peut donc être – et il est réellement – source de souffrance.⁵¹³ L'étonnant, dans ces conditions, reste cette quête tenace du partage manifestée par chaque être humain, par delà les doutes et l'affliction que peut provoquer l'expérience de l'altérité. Il y a là un véritable mystère anthropologique, que je n'éluciderai évidemment pas, mais auquel je vais consacrer le dernier chapitre de ce mémoire, essentiellement dans le but de mieux comprendre les modalités de cette visée du partage.

⁵¹³ Si, à l'occasion de certaines situations exceptionnelles où les conflits et les divisions semblent suspendus – je songe à un événement tel que le Mondial – une grande majorité d'un groupe social peut ressentir un réel bonheur à partager des émotions ou du plaisir, n'est-ce pas parce que chacun sait que ce partage est éphémère et n'oblige pas à éprouver sa contrepartie négative : la souffrance et les risques de la relation prolongée avec l'Autre ?

CHAPITRE VIII

La visée commune

Socrate : « Calliclès, si les hommes n'étaient pas de quelque façon identiquement affectés, quoique l'objet de cette affection soit, chez les uns, celui-ci et celui-là chez les autres, mais qu'au contraire chacun de nous fût affecté de quelque affection qui lui fût propre et étrangère au reste des hommes, alors il ne serait pas facile à tel d'entre eux de faire comprendre à l'autre quel est l'objet de son affection personnelle ! » : *Gorgias*, 481c-d.

Chez certains insectes – par exemple les tipules, dans l'ordre des diptères, plus connus sous le nom de « cousins » - il existe des phéromones dites grégaires qui, émises par tous les individus d'un groupe, maintiennent sa cohésion⁵¹⁴. Sur la base des connaissances dont nous disposons aujourd'hui, ce n'est pas ainsi que les choses se passent chez les hommes : la nature du lien social est autrement plus complexe, même si l'on sait que des stimuli olfactifs ou des phéromones peuvent avoir un effet sur les relations interindividuelles (par exemple, dans les relations mère/enfant ou, chez les femmes, dans la synchronisation des cycles menstruels). Il est attesté, cependant, que les êtres humains manifestent une forte inclination au partage et y réussissent parfois assez bien. Comment font-ils ? Après avoir analysé dans le chapitre précédent quelques uns des *critères* objectifs du partage, je m'efforce, dans celui-ci, de répondre à cette question. Mon intention, en fait, est de rendre compte des *modalités* du partage, avec un parti pris essentiellement mentaliste ou cognitiviste. On pourra me le reprocher. Pourtant, je n'entends pas nier ou diminuer l'importance des cadres sociaux (institutions, structures, matrice sociale, Arrière-plan, etc.) dans les processus d'activation du partage. Je souhaite simplement insister sur ce qui me

⁵¹⁴ Rémy Brossut, *Phéromones. La communication chimique chez les animaux*, Paris, CNRS, 1996, p. 73. Un autre exemple, chez les lépidoptères, est peut-être plus connu : le gréganisme larvaire chez la processionnaire du pin *Thaumetopoea pityocampa* où ce sont des phéromones et des stimuli tactiles qui guident les chenilles (*op. cit.*, p. 73).

paraît être ontologiquement premier : ce tropisme qui nous pousse vers les autres et qui naît dans les consciences individuelles. Dans la première section, je précise la nature de ce penchant à l'adunation⁵¹⁵. Dans la seconde, j'analyse le rôle de ce que j'appelle les méta-discours. Dans la troisième, j'engage la discussion de ce qui n'est qu'une hypothèse : pour une bonne part, le partage réussit parce que nous nous méprenons sur les croyances des autres. Enfin, dans la dernière section, j'aborde brièvement ce que pourrait être un programme de recherche sur la cognition partagée (ou cognition sociale), tâche à laquelle je souhaite m'employer dans les prochaines années.

Adunation

« On ne naît pas, on devient semblables », soutient Tarde⁵¹⁶. Devenir semblable, c'est réussir à partager (ou à croire partager) avec les autres des manières d'être au monde tout en veillant à ne pas se perdre soi-même. Ceci suppose de savoir « comment faire un soi-même avec de l'autre ? »⁵¹⁷ Idéalement, le partage effectif doit conjuguer quête d'une identité individuelle et d'une identité collective. Mais à ce partage *accompli* préexiste dans la plupart des cas (sauf probablement lors des acquisitions protomémorielles au cours de la petite enfance) la *visée* du partage, *intentio animae* qui se manifeste dans une sorte d'anticipation ou de projet dont Tarde, encore, a eu l'intuition : « *Ce qui est inventé ou imité, ce qui est imité, c'est toujours une idée ou un vouloir, un jugement ou un dessein, où*

⁵¹⁵ Ce substantif vient du latin ecclésiastique *adunatio* qui signifie assemblage, réunion. Il est utilisé par Philippe Dujardin avec la définition suivante, que je reprendrai à mon compte : « ce qui, dans le processus d'agrégation, ressortit à la visée et/ou à la contrainte du faire-Un ». Cette visée ou cette contrainte traduisent une propriété latente ou manifeste de l'agrégation : l'union s'éprouve, tendanciellement au moins, comme communion, l'unité comme unanimité. » Il s'agit d'une « fiction communautaire » qui nourrit « l'illusion nécessaire d'unanimité » : Jean Davallon, Philippe Dujardin, Gérard Sabatier, *Politique de la mémoire. Commémorer la révolution*, Lyon, P.U.L., 1993, p. 225. Le mot peut avoir d'autres acceptions comme, par exemple, chez A. Desrosières où il désigne l'« unification voulue des systèmes de référence » (e.g., le découpage en départements fin 1789) : *op. cit.*, p. 45.

⁵¹⁶ G. de Tarde, *op. cit.*, p. 78.

⁵¹⁷ Jean-Pierre Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard, 1989, p. III.

s'exprime une certaine dose de *croyance* et de *désir*, qui est en effet toute l'âme des mots d'une langue, des prières d'une religion, des administrations d'un État, des articles d'un code, des devoirs d'une morale, des travaux d'une industrie, des procédés d'un art. La croyance et le désir : voilà donc la substance et la force, voilà aussi les deux quantités psychologiques que l'analyse retrouve au fond de toutes les qualités *sensationnelles* avec lesquelles elles se combinent. »⁵¹⁸

On sait, grâce en particulier aux travaux d'André Leroi-Gourhan, que le propre de l'esprit humain, animé à la fois par un fort instinct épistémique et par le souci de se décharger de certains tâches cognitives, est de se projeter dans le monde extérieur. Pour cela, il vise des objets et engendre des attentes relatives à ces objets, en fonction de rythmes temporels et de repères spatiaux qui, pour une part, sont partagés par toute l'espèce humaine et, pour une autre part, sont spécifiques à des groupements humains singuliers. Dans le premier cas, nous sommes en présence de ce que Dennett appelle le chauvinisme de l'espèce humaine⁵¹⁹. C'est à ce niveau qu'interviennent certaines aptitudes cognitives innées. Dans le second cas, les modalités de la « visée » du temps et de l'espace varient d'un groupement humain à l'autre, toujours à l'intérieur du cadre de perception propre à l'espèce. C'est à ce niveau qu'interviennent les phénomènes que nous qualifions de culturels. C'est en prenant en compte cette double dimension de la visée des objets qu'il faut tenter d'appréhender et d'expliquer le partage.

⁵¹⁸ G. de Tarde, *op. cit.*, p. 157-158.

⁵¹⁹ D. Dennett, *op. cit.*, p. 86. Ce chauvinisme se manifeste à l'échelle temporelle – nous aurions moins tendance à dénier une intentionnalité à une fleur si, dans la réalité que nous percevons, nous la voyions croître à la vitesse obtenue artificiellement dans certains films botaniques en accéléré – et à l'échelle spatiale : nous serions davantage tentés d'imaginer la possibilité d'une activité mentale et mnésique chez les moucheron si ceux-ci avaient la taille de nos animaux domestiques et, inversement, nous ne prêterions pas cette aptitude mentale à nos chiens ou à nos chats s'il fallait les observer à travers un microscope. Dennett ajoute : « Pour qu'un phénomène nous paraisse trahir la présence d'un esprit, il faut qu'il se déroule au bon rythme. »

Concernant le jugement que chaque individu porte sur les autres membres de son espèce, il y a peu de doute qu'il leur reconnaisse la même capacité de faire preuve d'intentionnalité dont lui-même est doté. Même les thèses les plus racistes admettent cette propriété qu'ont tous les êtres humains d'orienter leurs contenus de conscience, les évaluations (péjoratives ou mélioratives) pouvant ensuite porter sur ces contenus et leur orientation. Concernant le jugement qu'un individu porte sur ceux qu'il considère comme des membres de son groupe d'appartenance, il y a peu de doute qu'il les crédite, à tort ou à raison, d'une intentionnalité plus ou moins fortement partagée avec la sienne et qui, pour cette raison, sera valorisée. Mais comment identifie-t-il ceux qu'il considère comme les membres de son groupe d'appartenance ? En les créditant, à tort ou à raison et préalablement à cette identification, d'une intentionnalité plus ou moins fortement partagée avec la sienne. C'est, je l'admets, un raisonnement circulaire ou, si l'on veut, le serpent qui se mord la queue, mais c'est pourtant bien ainsi que les choses se passent : parce que tel individu appartient au même parti politique que moi, je suis enclin à penser qu'entre lui et moi existe une communauté d'opinions (en réalité ceci est loin d'être vrai⁵²⁰) ; parce que je crois que tel individu a la même opinion que moi, je vais avoir tendance à le classer dans le camp politique dont je me sens proche. Cet exemple est cependant trop simple voire caricatural, d'une part parce que la référence aux seules opinions restreint beaucoup trop le champ des représentations réellement en circulation et, d'autre part, parce qu'il existe des critères objectifs d'appartenance à un parti politique (une carte, des cotisations, des réunions) qui me permettent d'inférer - souvent à tort - une communauté d'opinions. Dans

⁵²⁰ Il m'est plusieurs fois arrivé, lors de manifestations politiques, d'être subitement envahi – et surpris – par le sentiment de l'altérité radicale du manifestant avec qui je venais d'engager une conversation et qui défilait à mes côtés, supposais-je, pour les mêmes motifs. Je devais probablement lui faire le même effet...

beaucoup de situations de la vie sociale, ces critères sont beaucoup plus flous ou inexistants : très précisément, qu'est-ce qu'être un Nuer, un Provençal, un Juif, un serbophile, un homophobe, un nationaliste ? Si j'ai ces qualités ou ces défauts, qu'est-ce qui me permet d'identifier avec « certitude » (selon moi) mes semblables, ceux qui les partageront avec moi ? En réalité, très peu de choses, si ce n'est l'intention de les identifier ainsi en utilisant des repères épars (des ressources) que je peux trouver dans la société (les cadres sociaux) et qui vont m'aider à tracer des lignes de partage (des frontières), jamais définitives, labiles, flexibles, mouvantes, régulièrement redessinées en fonction d'une part de mes états mentaux du moment (dispositions cognitives, désirs, angoisses, émotions, etc.) et, d'autre part, des circonstances (le contexte, les variations de l'Arrière-plan). Au fond, tout en croyant identifier ou découvrir mes semblables, je les fabrique, dans un mouvement qui naît dans mon esprit mais qui suit à peu près certains modes d'emploi – sous forme de représentations plus ou moins fortes, denses et toujours provisoires – qui circulent dans la société à laquelle j'appartiens. Il n'y a pas d'un côté l'espèce humaine avec laquelle je ne partagerais qu'une aptitude à l'intentionnalité et, de l'autre, un groupe d'appartenance avec lequel je partagerais des contenus de conscience intentionnels. Il n'y a que des individus singuliers vis à vis desquels, suivant les circonstances, je procède ou pas à des pétitions partageuses, les partages ainsi fondés m'apparaissant ensuite comme naturels et existants de toute éternité (essentialisation). La « collecte mentale » d'informations relatives à plusieurs individus peut tout aussi bien se faire en privilégiant les traits qui les font se ressembler – et donc qui les rassemblent – que ceux qui les distinguent – et donc les discriminent. Tarde a raison : nous ne naissons pas semblables, nous le devenons ; mais il faut ajouter que nous savons également devenir (nous imaginer) bien plus dissemblables que ce que nous le sommes réellement. L'accent porté sur l'une ou sur l'autre de ces modalités d'appréhension du réel dépendra de l'intention originelle,

complexe subtil de dispositions idiosyncrasiques et d'injonctions sociales. Bien évidemment, la probabilité des pétitions partageuses est plus élevée à l'intérieur du groupe nominal au sein duquel j'évolue qu'avec des populations (au sens statistique) qui me sont très éloignées et leur réussite dépend de leur compatibilité avec les propres pétitions des individus avec lesquels je suis en interaction⁵²¹. Mais ce ne sont là que des circonstances. L'anthropologie, en fin de compte, est peut-être essentiellement un art de ces circonstances là : l'identité, par exemple, considérée d'un point de vue ethnographique est souvent définie par les anthropologues ou les sociologues comme « circonstancielle » et non essentielle, ce qui n'empêche pas que les individus l'appréhendent sous la forme d'un noyau dur et primordial⁵²².

Si, au sein d'un groupe, il existe toujours « un ensemble partagé de dispositions dans l'appréhension du monde »⁵²³ - je comprends cela comme l'ensemble des représentations culturelles en circulation dans un groupe donné -, cet ensemble est un fonds commun de possibles actualisables. L'actualisation s'accomplira lorsque des individus singuliers se rassembleront autour d'une même intelligibilité du monde, par exemple avec un même horizon d'attente tel que le définissent Reinhart Koselleck et Paul Ricoeur. L'ethnographie se met dès lors « au service d'une sociologie de la rencontre. »⁵²⁴ Le partage est donc le produit d'une rencontre intentionnelle. Cette rencontre est « caractérisée par le fait que les personnes sont dans l'horizon d'action l'une de l'autre, que ce soit en présence directe, ou

⁵²¹ Interaction des visées communes qui joue par exemple un grand rôle dans l'argumentation : pour que celle-ci réussisse, « il faut que l'orateur attache du prix à l'adhésion d'autrui et que celui qui parle ait l'oreille de ceux auxquels il s'adresse : il faut que celui qui développe sa thèse et celui qu'il veut gagner forment déjà une communauté, et cela par le fait même de l'engagement des esprits à s'intéresser à un même problème. » : Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Rhétorique et philosophie. Pour une théorie de l'argumentation en philosophie*, Paris, PUF, 1952, p. 18. Comme on le sait, bien souvent, on ne convainc que les personnes qui avaient l'intention d'être convaincues.

⁵²² Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, p. 101.

⁵²³ N. Dodier, I. Baszanger, *op. cit.*, p. 54.

⁵²⁴ *Op. cit.*, p. 56.

à distance par l'intermédiaire d'objets de communication. »⁵²⁵ La communication joue par conséquent un rôle essentiel dans l'accomplissement du partage : sa vocation est de le rendre possible. Il n'y a, dans cette assertion, rien d'original puisque elle n'est rien d'autre que la réitération de la thèse de George Herbert Mead qui fait de la communication un principe fondamental dans l'organisation sociale : elle « implique une participation avec autrui »⁵²⁶, affirme-t-il, mais il s'agit d'un « autrui généralisé », pris, déjà, dans un réseau plus ou moins dense de représentations culturelles. La finalité de la socialisation, justement, est de densifier ces représentations, de favoriser le partage des assomptions d'Arrière-plan par les individus et, finalement, d'organiser ainsi un partage plus profond. Ce partage n'est donc pas préexistant, il est produit dans la relation, dans une sorte de confrontation épistémique entre individus visant le même objet. Il n'est pas intrinsèque aux objets, il est fonction de l'état global du réseau de relations que les membres d'un groupe entretiennent entre eux.

Ces remarques m'amènent à nuancer mon adhésion aux thèses sperbériennes. Si, pour l'essentiel, je souscris au contenu du programme naturaliste de Sperber, je regrette qu'il lui ait accolé une étiquette inadéquate en parlant à son propos de « contagion » des idées ou d'« épidémiologie » des représentations. Il laisse ainsi entendre – même s'il reconnaît que c'est une métaphore – que les représentations culturelles se propageraient comme une maladie et seraient donc uniquement subies par les individus. Cette propagation, précise-t-il, est facilitée par une certaine compatibilité entre la structure de ces représentations (récits, croyances, savoirs) et les structures mentales. Or, le cerveau humain ne se contente

⁵²⁵ *Op. cit.*, p. 56.

⁵²⁶ *L'esprit, le Soi et la société*, Paris, PUF, 1963, p. 215 cité in René Daval, « Société humaine et communication significative selon George Herbert Mead », *Revue philosophique*, n° 3/1997, p. 288-289.

pas d'enregistrer, il impose une information à l'environnement⁵²⁷ qui, simultanément, oriente sa propre perception. Je ne parviens pas à comprendre comment peut réussir le partage (ce que Sperber appelle la contagion) s'il n'y a pas visée préalable du partage par des individus qui s'imaginent qu'ils vont avoir quelque chose à partager et qui en manifestent l'intention : après tout, circulent probablement autour de moi des centaines ou des milliers de représentations culturelles dont la structure est, *grosso modo*, compatible avec mes structures mentales et, pourtant, je n'en retiens que quelques unes. D'une certaine manière, quotidiennement et tout au long de ma vie, je fais mon marché culturel, adoptant celles-ci, écartant celles-là. Sans cette première étape, caractérisée par l'intentionnalité des consciences – qui s'actualisent dans une *visée vers* -, certaines idées ne peuvent pas devenir « contagieuses » (c'est-à-dire, acquérir, pour moi, une signification que je vais imaginer partager avec d'autres) aux dépens d'autres représentations qui ne le seront pas.

J'atténue maintenant quelque peu mon parti pris mentaliste. Je ne suis jamais seul quand je fais mon marché culturel : cette visée du partage, je l'ai dit, est propre à tous les êtres humains. Tous ont le même souci que moi de s'exposer à la « contagion » des idées. Dans les (relatifs) isolats démographiques au sein desquels chaque homme évolue ou, plus largement, dans les espaces d'appartenance *déjà là* (réalités et/ou représentations dont la définition relève d'une combinaison toujours singulière de critères politiques, culturels, géographiques, historiques, administratifs : *e.g.*, la France, la « communauté » juive, les Provençaux, etc.) qu'il peut consolider par son adhésion personnelle ou affaiblir par son intention de s'en affranchir ou, plus rarement, à des échelles beaucoup plus vastes (je pense

⁵²⁷ F.J. Varela, *Autonomie et connaissance, essai sur le vivant*, Paris, Seuil, 1989, cité in J. Hochmann, M. Jeannerod, *Esprit, où es-tu ? Psychanalyse et neurosciences, op. cit.*, p. 198. « L'explicitation de quelque chose, en tant que ceci ou cela, se fonde donc essentiellement sur un acquis et une vue préalables et sur une anticipation. L'explicitation n'est jamais une saisie vierge d'un étant simplement pré-donné. » : Martin Heidegger, *L'être et le temps*, Paris, Gallimard, 1964, p. 187.

à certaines manifestations de solidarité internationale), des partages sont déjà accomplis, d'autres sont en chantier, d'autres, encore, se défont dans ce mouvement inlassable qui tisse ce qu'on appelle la vie sociale. Tout visée individuelle du partage en subit plus ou moins l'influence, faiblement dans des sociétés anomiques (par exemple lorsqu'il y a effondrement des grandes mémoires organisatrices), de manière beaucoup plus forte là où sont solidement installées des visions totalisantes et des symbolisations unifiantes (par exemple des « lignées croyantes »⁵²⁸ ou, encore, la croyance dans « un partage indiscutable des destins »⁵²⁹). Dans ce dernier cas, la focalisation des représentations culturelles sera davantage accentuée et la part idiosyncrasique aura tendance à diminuer ou, en tout cas, à rester au second plan. En somme, lors de la visée du partage par un individu singulier, c'est toujours en regard de l'ensemble du groupe social que son intention prend son sens. Les propriétés sémantiques de ses attitudes propositionnelles dépendent des relations entre son esprit-cerveau et les objets qu'il vise dans son environnement. Il va prêter des intentions aux autres individus avec lesquels il interagit, mais cette attribution d'intentions va être focalisée sous l'influence des cadres sociaux dans lesquels il évolue, influence qui elle-même dépendra des représentations qu'il se fait de ces cadres sociaux. Ce n'est pas la « société » qui, comme le prétend Durkheim, éprouve « le besoin d'entretenir et de raffermir, à intervalles réguliers, les sentiments collectifs et les idées collectives qui font son unité et sa personnalité »⁵³⁰, mais chaque individu *dès lors* qu'il est socialisé.

C'est bien ainsi que travaille la mémoire : chaque fois qu'à l'intérieur d'un groupe restreint les mémoires individuelles d'une part veulent et peuvent s'ouvrir facilement les

⁵²⁸ D. Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 187.

⁵²⁹ M. Oriol, *op. cit.*, p. 96.

⁵³⁰ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 610. La notion de « communication des inconscients » (Bourdieu), n'est guère plus satisfaisante : *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 48.

unes aux autres – dans les cas où existe une « écoute partagée »⁵³¹ -, d'autre part tendent à viser les mêmes objets (par exemple des monuments, commémorations, lieux qui auront un rôle de « point d'appui », de « semence de remémoration »⁵³²), il y a focalisation culturelle et homogénéisation partielle des représentations du passé, processus qui permet de supposer un partage de la mémoire dans des proportions plus ou moins grandes⁵³³. Ainsi, Jean-Pierre Vernant montre bien comment, dans la Grèce archaïque, se constitue une mémoire (et une culture) commune du héros défunt : celui-ci est maintenu présent au sein du groupe grâce à l'épopée, la mémoire du chant « répété à toutes les oreilles » établissant une relation entre la communauté des vivants et l'individu mort, qui entre alors dans le « domaine public ». La mémorisation collective est possible car le contexte est celui d'une mémoire forte enracinée dans une tradition culturelle - la glorification et la louange des héros - « qui sert de ciment à l'ensemble des Hellènes, où ils se reconnaissent eux-mêmes parce que c'est seulement à travers la geste des personnages disparus que leur propre existence sociale acquiert sens, valeur, continuité ». C'est la gloire immortelle, impérissable que l'on chante aux vivants, ceux-ci ne concevant leur propre identité « que par référence à l'exemple héroïque »⁵³⁴. Ainsi encore, Patrick J. Geary a bien décrit l'efficace des communautés textuelles de moines et de scribes qui, à la fin du premier millénaire, ont forgé une mémoire collective - mémoire partagée essentiellement par les clercs et les princes, mais cela suffisait - en manipulant les chartes (modifications, destructions, ajouts, dissimulations, etc.). De nouveau, des mémoires individuelles

⁵³¹ Marcel Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981, p. 86.

⁵³² M. Halbwachs, *La mémoire collective*, *op. cit.*, p. 136 et 5.

⁵³³ Comme l'ont observé des psychosociologues, la fréquence et l'intensité des échanges à l'intérieur du groupe semblent conduire à un consensus extrême. Voir à ce sujet Serge Galam, Serge Moscovici, « Vers une théorie des phénomènes collectifs : consensus et changements d'attitudes » in E. Drozda-Senkowska (sous la direction de), *Irrationalités collectives*, Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1995, p. 265-304.

⁵³⁴ J.-P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, *op. cit.*, p. 83, 86 et 87. Sur ce point, voir également Michèle Simondon, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du Ve siècle avant J.-C.*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 10 et 198.

s'ouvraient les unes aux autres pour viser un même objet qui était le pouvoir et, en se rejoignant, produisaient une mémoire partagée, « sorte de bain dans lequel se forme l'identité ». Mais si la mémoire collective est cela, précise Geary, il y a une bonne raison : « loin d'être le partage spontané d'une expérience vécue et transmise, la mémoire collective a elle aussi été orchestrée, non moins que la mémoire historique, comme une stratégie favorisant la solidarité et la mobilisation d'un groupe à travers un processus permanent d'élimination et de choix »⁵³⁵. Une mémoire véritablement partagée se construit et se renforce par tris, ajouts et éliminations dans les héritages. Il ne peut y avoir construction d'une mémoire collective si les mémoires individuelles ne s'ouvrent pas les unes aux autres en visant un objet commun, en se donnant un même horizon d'action. Ceci est évidemment plus facile à l'intérieur des groupes de petite taille où « les souvenirs des autres flottent à la façon d'une fumée sous les lampes »⁵³⁶, comme par exemple les familles dont la trame mémorielle est l'objet du travail d'Anne Muxel⁵³⁷. Dans ces groupes où, pour parler en termes durkheimiens, la probabilité d'une solidarité de type mécanique est plus élevée, la culture, « mémoire orale et aurale », se tisse « entre la bouche et l'oreille »⁵³⁸. On observe alors ce que Yves Lequin appelle, dans une belle métaphore, « le maillage social de la mémoire » qui fait de la mémoire collective un « dialogue à voix multiples. »⁵³⁹

⁵³⁵ Patrick J. Geary, *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, Paris, Aubier, 1996, p. 31.

⁵³⁶ Italo Calvino, *Si par une nuit d'hiver un voyageur*, Paris, Seuil, 1981 & 1995, p. 26.

⁵³⁷ « Telle une mosaïque bigarrée, ce sont tous les petits bouts de mémoire dispersés dans les histoires de chacun qui dessinent la trame d'une mémoire commune, qui donnent forme à un dessein qui pourrait être partagé. Cette mémoire collective familiale serait une collection de fragments épars, contenue dans la possibilité d'une rencontre fragile et impalpable d'images et d'émotions nécessairement renfermées dans la singularité propre de chaque individu » : A. Muxel, *op. cit.*, p. 204.

⁵³⁸ M. Detienne, *op. cit.*, p. 77 et 73.

⁵³⁹ Yves Lequin, « La mémoire à travers le document oral » in *Problèmes de méthode en histoire orale*, Paris, Institut d'Histoire du Temps Présent, CNRS, 1981, p. 43-47 cité par Jean-Claude Bouvier in Collectif, *Croire la mémoire ? Approches critiques de la mémoire orale*, *op. cit.*, p. 15.

Cette visée du partage, naissant dans les consciences individuelles, plus ou moins favorisée par les circonstances d'Arrière-plan et toujours sélective comme on vient de le voir, peut être soit seulement intentionnelle, soit volontaire ; dans ce dernier cas elle est parfois revendiquée ; enfin, elle est souvent, agonistique. Je précise dans les paragraphes suivants ces modalités de la visée du partage.

Les phénomènes mentaux intentionnels ne sont pas nécessairement conscients et volontaires : mon esprit peut renvoyer à ou porter sur « des objets et des états de choses du monde »⁵⁴⁰ sans que ce mouvement soit, de ma part, délibéré. A tout instant, en regard du monde qui m'environne, j'agis et réagis de manière à peu près socialement adéquate sans que l'on puisse pour autant parler à chaque fois de volition. Je ne me réfère pas ici seulement à mes dispositions protomémorielles mais aussi au fait que mes attitudes et mes comportements se nourrissent en permanence d'un stock de références, plus ou moins partagées avec d'autres, que j'ai élaborées moi-même ou que j'ai fait miennes et qui sont autant de grilles de lecture du monde que j'utilise sans y penser. On sait par exemple que la désignation d'un bouc émissaire – la « causalité diabolique » - par un groupe d'individus peut ne pas être préméditée mais paraître s'imposer « naturellement » à un certain nombre d'entre eux parce qu'elle renvoie à l'idée commune, mobilisée sans en avoir conscience, selon laquelle il existe pour toute chose une causalité élémentaire et exhaustive⁵⁴¹. Le choix, ensuite, des victimes (sorcières, juifs, francs-maçons, etc.) relèvera de phénomènes psychologiques et sociaux plus complexes dans lesquels il y aura toujours au moins une part consciente, mais ce n'est pas le cas de l'intention première. En fait, pour un bon

⁵⁴⁰ J. R. Searle, *L'intentionnalité. Essai de philosophie des états mentaux*, op. cit., p. 15.

⁵⁴¹ Voir Jos Jaspars, Miles Hewstone, « La théorie de l'attribution » in Serge Moscovici (sous la direction de), *Psychologie sociale*, Paris, PUF, 1984, p. 326.

part, la société fonctionne sur un certain nombre de partages implicites qui supposent une intentionnalité qui n'est pas nécessairement consciente. L'argent est de l'argent parce que nous croyons tous qu'il est de l'argent⁵⁴² mais, quand nous payons notre épicier, nous n'avons pas conscience de notre croyance dans le fait que l'argent est de l'argent : nous l'utilisons, c'est tout. De même, le « destin commun » définitoire, selon Mannheim⁵⁴³, d'un ensemble générationnel se constitue à partir d'une participation des individus qui n'est pas nécessairement consciente pour chacun d'entre eux. De même encore, l'habitus bourdieusien, ce lieu des « solidarités durables » fondées sur l'esprit de corps et la collusion *implicite* entre tous les agents : il est « adhésion viscérale d'un corps socialisé au corps social qui l'a fait et avec lequel il fait corps [...], chacun trouvant dans la conduite de tous ses pareils la ratification et la légitimation (« ça se fait ») de sa propre conduite qui, en retour, ratifie et, le cas échéant, rectifie, la conduite des autres ». Cette *collusio*, ajoute Bourdieu, « fonde une intercompréhension pratique, dont le paradigme pourrait être celle qui s'établit entre les partenaires d'une même équipe, mais aussi, en dépit de l'antagonisme, entre l'ensemble des joueurs engagés dans une partie. »⁵⁴⁴ La visée du partage n'affleure donc pas nécessairement à la conscience. Il suffit qu'elle ne soit pas aléatoire (dans le cas contraire le terme *visée* est évidemment impropre), condition nécessaire pour que l'on puisse parler d'intentionnalité : une fourmi qui, en se déplaçant sur le sable, tracerait des courbes qui ressembleraient au portrait de Winston Churchill n'aurait évidemment pas dessiné le portrait de Winston Churchill puisque ce dessin serait le résultat d'un cheminement totalement aléatoire. La chose dessinée n'aura aucune

⁵⁴² Si tout le monde cessait de partager la croyance que l'argent est de l'argent, l'argent cesserait d'être de l'argent : J. R. Searle, *La construction de la réalité sociale*, *op. cit.*, p. 50. Searle ajoute : « Et ce qui vaut pour l'argent vaut pour les élections, les propriétés privées, les guerres, les votes, les promesses, les mariages, les achats et les ventes, les bureaux politiques, et ainsi de suite. » Là est « le secret de la continuité d'existence des faits institutionnels » : *op. cit.*, p. 153.

⁵⁴³ K. Mannheim, *op. cit.*, p. 62.

⁵⁴⁴ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 173.

signification tant qu'elle ne sera pas visée par quelqu'un – certainement pas une fourmi – qui, peut-être, y reconnaîtra le portrait de l'ancien Premier Ministre britannique⁵⁴⁵. Si les choses de notre monde peuvent être dotées parfois d'une signification partagée, elles ne le doivent pas à une qualité intrinsèque mais au fait qu'elles font alors l'objet d'une visée commune⁵⁴⁶ qui n'affleure pas toujours à la conscience.

Souvent, toutefois, la visée du partage sera revendiquée. Les sociétés traditionnelles sont riches en exemples de mécanismes visant explicitement à maintenir ou renforcer la solidarité interne : on peut par exemple penser au rôle joué par le *naven* chez les Iatmul (Nouvelle-Guinée) qui, dans une société non centralisée, resserre les liens d'affinité entre les multiples unités patrilineaires qui constituent la société Iatmul⁵⁴⁷. On peut encore songer aux rapports complexes, non spéculaires, qu'entretiennent le rite et le mythe dans la société polynésienne du XVIII^e siècle : il est particulièrement significatif, note Alain Babadzan, « que les représentations instaurées par l'expérience rituelle soient souvent en contradiction avec celles mises en place par la parole mythique, comme si l'on s'efforçait par le rite d'orchestrer de véritables défis cognitifs, de mettre délibérément en crise des propositions fermement établies par ailleurs. »⁵⁴⁸ Tout se passe comme si les membres du groupe, en mettant en crise le partage existant, s'employaient à créer les conditions d'une redistribution du partage dès lors redynamisé. Dans nos propres sociétés, on peut observer également de nombreuses formes de revendication du partage. Jean-Hugues Déchaux, dont j'ai déjà plusieurs fois cité les travaux sur la mémoire familiale des morts, a mis en

⁵⁴⁵ J'emprunte cet exemple à Hilary Putnam, *Raison, vérité et histoire*, Paris, Minuit, 1984, p. 11. Pour un exemple similaire – il s'agit alors d'une mouette qui, en cheminant sur le sable, trace un vers de Baudelaire ! –, voir Pierre Jacob, *Pourquoi les choses ont-elles un sens ?*, *op. cit.*, p. 12.

⁵⁴⁶ Voilà pourquoi, contrairement à ce que prétend un courant de la philosophie matérialiste, les symboles des ordinateurs ne signifient rien ... pour les ordinateurs (*supra*, p. 38 et 88).

⁵⁴⁷ Gregory Bateson, *La cérémonie du Naven*, Paris, Éditions de Minuit, 1971, 349 p.

⁵⁴⁸ A. Babadzan, *op. cit.*, p. 313.

évidence la présence d'une « mémoire volontaire » qui, en opposition à ce qu'il appelle la « mémoire constituée » (définie comme un « imaginaire collectif » qui me paraît assez mystérieux), suppose la « volonté collective de façonner une mémoire commune et d'en transmettre à toute force le contenu »⁵⁴⁹. De même, les commémorations, dont chacun sait l'importance en France, recourent à un symbolisme partagé dont la caractéristique est d'être « mnémonique pour tous »⁵⁵⁰ dans le but explicite, pour le groupe, d'afficher son unité. La publicité de la commémoration pourrait alors garantir la conversion d'une réminiscence singulière « en une dévotion partagée. »⁵⁵¹. En Afrique du Sud, la construction d'une nouvelle identité nationale est passée par la recherche de « symboles unificateurs », c'est-à-dire, là encore, pouvant être partagés : hymne national, drapeau, conservation ou non du springbok (antilope des savanes) comme emblème de l'équipe nationale de rugby, nom du pays, nom des villes et des lieux, réinterprétation des événements historiques, etc.⁵⁵² Dans la recherche collective sur l'évolution de l'identité culturelle des enfants d'émigrés portugais dirigée par Michel Oriol, il apparaît qu'une proposition souvent énoncée par ces enfants - « je parle portugais parce que je suis Portugais » - peut s'entendre en deux sens différents. Selon le premier sens, l'enfant veut dire : « ma langue est le produit de mon appartenance » (un trait de nature sociale) ; selon

⁵⁴⁹ J.-H. Déchaux, *op. cit.*, p. 158.

⁵⁵⁰ J.-H. Déchaux, p. 74. L'existence de telles pratiques cohésives n'est pas toujours le signe d'un partage solide au sein du groupe considéré : au contraire, il est possible qu'elles trahissent un processus de déliaison sociale voire de désintégration avancée que ses membres s'efforcent ainsi de contrecarrer – c'est une explication souvent donnée de la fièvre commémorative observée en France – comme il est également possible que l'absence de telles pratiques dans certaines sociétés signifie que l'on a affaire à des sociétés très solidaires, fortement cohésives, où la question du renforcement du partage n'a pas lieu de se poser. Il convient dès lors de s'interroger sur certaines formes particulièrement ostentatoires de la revendication du partage, par exemple sur le succès du slogan *Tous ensemble* (lors des grèves de décembre 1995 et pendant le Mondial, déjà évoqué) : cette revendication d'un orgasme social est le produit de l'attente et du fantasme d'un partage idéal à un moment historique où le sentiment de la déliaison sociale (la fameuse « fracture ») est exacerbé.

⁵⁵¹ J. Davallon, P. Dujardin, G. Sabatier, *Politique de la mémoire. Commémorer la révolution*, *op. cit.*, p. 228.

⁵⁵² William Bellamy, *Une identité nouvelle pour l'Afrique du Sud*, Paris, Publ. de la Sorbonne, 1996, p. 155-161.

le second, il exprime ceci : « je choisis la langue que je parle pour assumer mon appartenance ». Il s'agit bien, là encore, d'une volonté explicite de partage.⁵⁵³

Qu'elle soit seulement implicite ou voulue et revendiquée la visée du partage ne revêt pas obligatoirement une forme consensuelle : on peut partager des désaccords. Taylor distingue les significations subjectives, « propriété d'un ou plusieurs individus », et les significations intersubjectives, « constitutives de la matrice sociale dans laquelle les individus se situent et agissent »⁵⁵⁴. Un haut degré de significations intersubjectives peut aller de pair avec des profonds clivages. En fait, cette forme de partage - les significations intersubjectives – est même une condition d'antagonismes et de désaccords radicaux, « comme c'est patent dans le cas de la Réforme, de la guerre civile américaine ou des scissions dans les partis de gauche. Le conflit est à son comble, précisément parce que chaque camp peut comprendre parfaitement l'autre. »⁵⁵⁵ Comme Taylor, Searle note que « l'intentionnalité collective »⁵⁵⁶ domine dans la plupart des formes de conflit humain : pour que deux camps puissent s'affronter, il est nécessaire qu'ils s'accordent sur les modalités du combat, ses enjeux, les points de désaccords, un système de valeurs, etc. Ainsi, explique Searle, deux universitaires s'agonisant d'insultes au cours d'une soirée « se livrent à un comportement collectif coopératif à un plus haut niveau, dans lequel peut

⁵⁵³ M. Oriol, *op. cit.*, p. 90.

⁵⁵⁴ Charles Taylor, *La liberté des modernes*, *op. cit.*, p. 165.

⁵⁵⁵ *Op. cit.*, p. 166.

⁵⁵⁶ Il ne faut pas se méprendre sur le sens que Searle donne à cette expression : l'intentionnalité collective – « le sentiment que l'on a de faire (vouloir, croire, etc.) quelque chose ensemble » - est un phénomène « biologiquement inné », primitif, lié à « l'avantage sélectif du comportement coopératif. » A l'intérieur de mon cerveau, il peut prendre la forme suivante : « Nous avons l'intention de », « Nous faisons telle ou telle chose ». L'intentionnalité collective n'est donc pas une sorte de super-esprit flottant au-dessus des esprits individuels, mais un point de vue du « je » sur le « nous », ou plus exactement un « je » qui se pense en termes de « nous ». Lorsque je dis : « nous partageons », c'est bien le « je » qui fait l'assertion du partage, assertion dont « je » peut prendre conscience, prise de conscience dont « je » peut prendre conscience, etc. : on peut prolonger à l'infini cette série d'opérations réflexives qui constituent une visée de soi-même. Par conséquent, aussi loin que l'on remonte dans l'intentionnalité, le « je » est irréductible : voir John R. Searle, *La construction sociale de la réalité*, *op. cit.*, p. 43-44 et 57.

s'insérer le comportement hostile antagoniste. »⁵⁵⁷ Dans cette perspective, il n'est pas impossible que la notion de mémoire collective soit davantage pertinente quand elle désigne des affrontements mémoriels à propos de tel ou tel événement que lorsqu'elle se contente de vouloir rendre compte d'une convergence apparente entre certaines croyances ou valeurs relatives au passé. Dans le premier cas, les affrontements montrent que les protagonistes comprennent parfaitement les significations données à l'événement considéré, même s'ils ne les partagent pas, alors que dans le second cas, la convergence « observée » ne traduit peut-être qu'un pseudo-partage, sans que l'on puisse attester d'un minimum d'accord sur le langage qui sert à exprimer ces croyances ou ces valeurs. Le passé récent, par exemple, est l'objet fréquent de dissensions inspirées par des idéologies politiques opposées. Ces conflits, toutefois, ne sont pas une menace pour l'unité du groupe national : « au contraire ils y intensifient la volonté de participer, non seulement à l'interprétation du passé, mais encore à la construction de l'avenir. »⁵⁵⁸ La sous-estimation du partage agonistique a pu biaiser la compréhension de la nature véritable de certaines sociétés. Ainsi, l'anthropologie contemporaine de la Grèce antique n'a-t-elle pas « refroidi » la cité grecque en la dépeignant comme une totalité où régnaient le partage égalitaire, l'interchangeabilité des citoyens et l'homogénéité relative des mœurs et des croyances ? Nicole Loraux soutient cette thèse dans *La cité divisée*, où elle montre qu'Athènes, dans sa réalité quotidienne, était travaillée par le politique et la *stásis*, c'est-à-dire la prise de parti, le conflit, la division et la sédition. Ce « réchauffement » par

⁵⁵⁷ J. R. Searle, *op. cit.*, p. 41. Dans le même registre, voir ce que Bourdieu dit du sens commun, ensemble de lieux communs tacitement acceptés qui rendent possibles la confrontation, voire le conflit : *op. cit.*, p. 118. A ce propos, j'ai toujours trouvé étonnante, dans de nombreux manuels de sciences humaines et sociales, la stigmatisation distinguée, rituelle et rhétorique du « sens commun » défini comme un ensemble de préjugés, de croyances et de représentations collectives entachées de jugements moraux. Que le chercheur cherche à s'en défaire – la fameuse « coupure épistémologique » - est sans doute un préalable nécessaire à la mobilisation de ses propres concepts d'analyse. Mais il ne doit pas oublier que ce « sens commun » ne doit jamais être péjoré car il est l'objet même de sa discipline et, souvent, à la fois une condition et une expression du partage.

⁵⁵⁸ M. Oriol, *op. cit.*, p. 124.

l'historienne de la « *pólis* irénique » passe par l'abandon de la figure de la totalité stable et homogène, « isomorphe » et « immobile »⁵⁵⁹. Mais l'éclatement de cette totalité (ou, plus exactement, de cette idée de totalité) ne signifie pas que la cité athénienne ignorait le partage et ne connaissait que la déliaison pure. Penser cela serait sous-estimer « le lien de la division » : du partage de celle-ci peut naître « le sentiment paradoxal de quelque chose de commun. »⁵⁶⁰ L'*éris* n'est donc pas nécessairement un principe dissolvant car la discorde peut lier ceux qui s'affrontent autour des mêmes valeurs et d'un langage commun. L'aboutissement le plus éclatant de cette logique unifiante du conflit est évidemment l'amnistie, moment singulier où vainqueurs et vaincus se retrouvent (partagent) en oubliant ce qui les a divisés. Au fond, la déliaison n'est jamais totale. Même dans les situations extrêmes de conflits (guerres, massacres, violence physique), les belligérants continuent à produire du social car ils partagent encore l'idée qu'il est légitime de s'entretuer autour d'un certain nombre d'enjeux et de croyances à l'origine des affrontements : idéologie raciale, religieuse ou nationale, conviction de l'existence de droits territoriaux, foi dans les droits de l'homme, etc. Le néant du partage ne serait envisageable que dans l'hypothèse improbable de notre indifférence absolue à tout ce qui meuble le monde.

Les méta-discours⁵⁶¹

« Le sens du mot *anthrôpôs*, « homme », est que, les autres animaux étant incapables de réfléchir sur rien de ce qu'ils voient, ni d'en raisonner, ni d'en « faire l'étude », *anathreîn*, l'homme au contraire, en même temps qu'il voit, autrement dit qu'« il a vu », *opôpé*, « fait l'étude » aussi, *anathreî*, de ce qu'« il a vu », *opôpé*, et il en raisonne. De là vient donc que, seul entre les animaux, l'homme a été à bon droit nommé « homme », *anthrôpôs* :

⁵⁵⁹ Immobilisation d'où « résulte évidemment la possibilité de généraliser » : Nicole Loraux, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1997, p. 43.

⁵⁶⁰ *Op. cit.*, p. 90 et 112.

⁵⁶¹ Les métalangues sont, selon Benveniste, « les langues qui servent à décrire une langue » (Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 2, Paris, Gallimard, 1974, p. 35). J'utilise ici l'expression de méta-discours dans un sens plus relâché pour désigner les discours qui servent à décrire la croyance dans le partage.

« faisant l'étude de ce qu'il a vu », *anathrôn-ha-opôpé*. » (Cratyle, 399c).

Le sentiment subjectif d'appartenance à une même communauté - qui fonde ce que Weber appelle la « communalisation »⁵⁶² - ou la croyance dans des traits communautaires (*Gemeinsamkeitsglauben*) renforce la réalité du partage au sein d'un groupe, ne serait-ce que parce que ses membres partagent au moins ce sentiment subjectif. A ce partage objectif du sentiment subjectif du partage peut s'ajouter le partage d'un discours véhiculant la croyance que ce sentiment se fonde sur un partage réel, comme j'ai voulu le montrer à l'aide du concept de métamémoire⁵⁶³. On ne croit pas seulement ce qu'on croit, on pense et on dit aussi qu'on le croit⁵⁶⁴, ce qui va donner davantage d'autorité à ce qui est cru. La cohérence du monde social ne tient donc pas seulement au fil précaire « des illusions partagées »⁵⁶⁵ mais aussi à que les membres d'un groupe disent de ce partage. Ce méta-discours, manifestation explicite de la visée du partage, a, comme tout langage, des effets extrêmement puissants : il nourrit l'imaginaire des membres du groupe en les aidant à se penser comme une communauté et contribue à modeler un monde où le partage s'ontologise.

Ces effets sont évidents si on considère le « riche legs de souvenirs » que reçoivent, selon Renan, les citoyens. Sans un organe capable de l'unifier note, à ce propos, Michel

⁵⁶² *Vergemeinschaftung* : Max Weber, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 41. Weber précise que la communalisation naît au moment où les individus *orientent* mutuellement leur comportement (p. 42). L'absence de communalisation peut expliquer qu'une communauté d'opinions ne naisse pas d'une communauté d'intérêts : le monde universitaire est une bonne illustration de ce type de situation où malgré de multiples raisons objectives qui justifieraient un consensus minimum (la nécessité d'obtenir des moyens, le souci de favoriser les échanges scientifiques) on cultive à plaisir le dissentiment. La communauté des intérêts, même objective, n'a pas d'existence sociale réelle si elle n'est pas *visée* comme telle par les individus.

⁵⁶³ J. Candau, *Mémoire et identité*, *op. cit.*, p. 14-16.

⁵⁶⁴ Je m'inspire ici de F. Récanati : « on ne pense pas seulement *ce qu'on pense*, on pense aussi *qu'on le pense* » (*op. cit.*, p. 19)

⁵⁶⁵ F. Dosse, *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, *op. cit.*, p. 147.

Oriol, « la mémoire populaire, livrée à elle-même, ne saurait produire ce schème de la « possession en commun » d'un seul et même passé. Il y faut le discours scolaire, l'instauration par les monuments, les fêtes rituelles d'une tradition à commémorer, qu'il faut rassembler avec soin dans les textes officiels pour éviter qu'elle ne se disperse et n'en vienne à diviser le groupe qu'elle est destinée à unir. »⁵⁶⁶ L'unité symbolique du groupe est ainsi « une création continuée »⁵⁶⁷ à laquelle chaque individu prend une part active, comme cela est manifeste dans les réponses d'une informatrice de 18 ans, issue de l'immigration portugaise, interrogée en région parisienne où elle vit depuis l'enfance : la fête, dit-elle, « c'est l'identité de tout le monde – c'est la mémoire collective. »⁵⁶⁸ De tels propos, affirmant explicitement qu'il existe au sein du groupe d'appartenance des formes d'identité et de mémoire partagées, propagent et unifient (focalisent) les croyances dans le partage dès lors qu'ils sont suffisamment répétés. Du même coup, ils permettent l'émergence d'un partage réel, celui de la croyance adoptée par les membres du groupe. C'est un procédé similaire qu'a observé Halbwachs dans son analyse des discours normatifs sur la mémoire familiale : « Quand on dit : « dans notre famille, on vit longtemps ou : on est fier, ou : on ne s'enrichit pas », on parle d'une propriété physique ou morale qu'on suppose inhérente au groupe, et qui passe de lui à ses membres. »⁵⁶⁹ En réalité, c'est bien plus la croyance dans cette propriété partagée qui est transmise - et dès lors partagée - que la propriété proprement dite.

⁵⁶⁶ M. Oriol, *op. cit.*, p. 120. Sur les occasions « d'unissonnalité » que créent la poésie, les chansons, les hymnes nationaux et les diverses formes de réceptions cérémonielles, voir B. Anderson, *op. cit.*, p. 148-149. Sur la focalisation de l'expérience des destinataires des mythes, de la littérature et des rituels, voir D. Sperber, D. Wilson, *op. cit.*, p. 20-21.

⁵⁶⁷ M. Oriol, *op. cit.*, p. 47.

⁵⁶⁸ *Op. cit.*, vol. II, p. 107.

⁵⁶⁹ M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, *op. cit.*, p. 151.

Le partage de la croyance dans le partage n'implique pas que celui-ci, contrairement à celui-là, ait une existence réelle. Il peut être en partie ou en totalité imaginaire ou, encore, pas du tout. Il l'est certainement en partie dans le symbolisme de la filiation tel qu'il se manifeste dans nos sociétés modernes : le discours, clairement holiste, va de pair avec des pratiques qui relèvent davantage de la *societas* que de l'*universitas*. Ce discours ne fait exister l'individu que par la grâce d'un enracinement à l'intérieur d'une généalogie idéalement totale, en profondeur comme en étendue – expression de la totalisation existentielle⁵⁷⁰ – alors que les pratiques (y compris les pratiques mémorielles) sont largement individualistes⁵⁷¹. Le partage qui est l'objet de la croyance partagée est souvent totalement imaginaire lorsqu'il désigne des populations très vastes que rien ne rassemble hormis cette désignation : par exemple, la « communauté nationale » ou, encore plus nettement, la « communauté internationale ». Il en va de même quand il est instrumentalisé par des idéologies (nationalistes, racistes, religieuses, politiques) aux motivations diverses (fantasmes identitaires, projets de conquêtes territoriales, goût pour le pouvoir, haine de l'Autre, penchant pour l'asservissement doctrinaire, etc.). Dans ce cas, pouvoirs politiques, partis ou Églises feront d'autant plus d'efforts pour convaincre citoyens, membres ou fidèles de la réalité du partage – la propagation des idées devient alors propagande – que celui-ci sera imaginaire et, partant, insaisissable⁵⁷² : à cette fin, les notions de mœurs, de

⁵⁷⁰ J. Candau, *Mémoire et identité*, *op. cit.*, p. 62-72.

⁵⁷¹ Voir J.-H. Déchaux, *op. cit.*, p. 308 et J. Candau, « Quête mémorielle et nouveaux marchés généalogiques », *op. cit.*, *passim*. Toujours dans le registre de la généalogie, Nathalie Zadjé soutient ceci à propos de l'identité juive : notant les « inépuisables dissemblances » qui existent entre les différentes « communautés » juives à l'échelle de la planète, et même entre les individus d'une même « communauté », elle affirme que ce qui définit l'identité juive est le partage d'une même discours se référant à des ancêtres communs. Tout Juif, dit-elle, d'Israël ou de la « diaspora plurielle », s'identifie « comme un descendant » de Joseph, fils de Jacob, fils d'Isaac, fils d'Abraham : *Enfants de survivants*, Paris, Odile Jacob, 1995, p. 33-35. Soit dit en passant, il y aurait beaucoup à dire sur cette généralisation : « Tout Juif ... ».

⁵⁷² « Que les Portugais, leurs dirigeants politiques ou religieux proclament la communauté des mentalités et des valeurs, cela ne veut pas dire que celle-ci existe objectivement. Tous les groupes nationaux *sont ainsi conduits* à se représenter eux-mêmes comme produit naturel de ressemblances objectivement constatables, et leur membres adhèrent souvent à de telles représentations » : M. Oriol, *op. cit.*, p. 80. Les italiques sont de moi.

mentalités, de coutume, de tradition, de sang, d'identité ou de territoire seront alors systématiquement mobilisées. Enfin, le partage objet de la croyance partagée peut être substantiel dans les très petits groupes où jouent essentiellement les relations de face-à-face. Ainsi, lors de la cure chamanique chez les Indiens Cuna (Panama) décrite par Claude Lévi-Strauss⁵⁷³, tout individu croit en l'efficacité du chaman : 1. parce qu'il est en attente (i) d'une explication à une situation inexpiquée (la douleur de la parturiente qui subit un accouchement difficile), (ii) d'une action visant à remédier à cette situation. 2. parce qu'il *sait* que tous les autres membres de son groupe croient en cette efficacité, à l'explication et au bien-fondé de l'action (le rituel) du chaman. Ces Cuna ne partagent pas seulement le fait de dire qu'ils croient dans les pouvoirs du chaman, ils partagent aussi le fait d'y croire et les mêmes modalités de cette croyance à laquelle ils donnent en outre le même contenu⁵⁷⁴.

Que le partage objet de la croyance partagée soit totalement ou partiellement imaginaire ou, encore, substantiel, les « énoncés de réalité »⁵⁷⁵ des méta-discours peuvent contribuer à lui donner un contenu virtuel - dont les effets ne le seront pas - ou, lorsqu'il en a déjà un, à l'ontologiser davantage. Pour cette raison, l'anthropologue qui désigne les

⁵⁷³ C. Lévi-Strauss, « L'efficacité symbolique », *op. cit.*, p. 205-226.

⁵⁷⁴ Je précise la nature de ces différents niveaux de la croyance par l'exemple suivant : si je crois que les licornes existent, *le fait de ma croyance* est vrai, même si la proposition est fausse. Si nous sommes plusieurs à partager ma croyance, *le fait du partage de cette croyance* sera vrai et nous pourrons alors parler d'une croyance collective dans le fait qu'existent des licornes. Si tous ceux qui croient avec moi à l'existence des licornes partagent exactement la même représentation de ce qu'est l'ontologie d'une licorne, *le fait du partage d'un même contenu de croyance* sera vrai et l'ethnographe pourra alors considérer qu'il est en présence d'une croyance collective dans les licornes.

⁵⁷⁵ « La caractérisation d'un énoncé comme énoncé de réalité n'a pas son fondement dans la réalité de l'objet. S'il en était ainsi, des difficultés apparaîtraient aussitôt et la définition se perdrait dans l'imprécision, ne serait-ce que parce que le concept de réalité serait soumis à toutes les conceptions physiques, cognitives, ontologiques et métaphysiques possibles et que, dans ces conditions, notre définition de tout énoncé comme énoncé de réalité se heurterait à autant de désaccords. Une telle définition échouerait déjà lorsque l'objet de l'énoncé s'avère « irréel », par exemple un rêve, une vision ou un mensonge. C'est bien parce que l'élément décisif n'est pas l'objet de l'énoncé mais le sujet de l'énonciation que même un « énoncé irréel » est en toutes circonstances un énoncé de réalité. *Un énoncé est toujours un énoncé de réalité. La « réalité » de l'énoncé tient à son énonciation par un sujet réel, authentique.* » : K. Hamburger, *op. cit.*, p. 55-56.

formes imaginaires du partage doit rester nominaliste, mais une sorte de nominalisme *moderato ma non troppo*. Les universaux ont un semblant d'existence dès lors que l'on croit qu'ils existent et, surtout, dès lors qu'on le dit. On en a un exemple avec les catégories ethniques, en particulier quand il y a auto-désignation d'une appartenance, cas bien différent des catégories imposées. L'ethnicité, selon la définition de Sélim Abou, est « un groupe dont les membres se réclament d'une histoire ou d'une origine commune et d'un héritage culturel spécifique ». Peu importe, ajoute-t-il, « que l'histoire ou l'origine soit souvent mythifiée et que le legs culturel ne soit jamais totalement homogène. L'essentiel est que ces éléments communs sont vécus par le groupe concerné⁵⁷⁶ comme ses caractéristiques distinctives et sont perçus comme tels par les autres. »⁵⁷⁷ Lorsque des individus partagent ainsi l'idée qu'ils partagent des traits communs, cette idée là leur est véritablement commune et, à ce titre, ces traits communs mêmes imaginaires ont des effets bien réels dans la vie sociale. Il en va de même quand les membres d'un groupe partagent l'idée qu'ils partagent des souvenirs communs. Nonobstant le caractère peut-être illusoire de ce partage, ces souvenirs vont avoir des implications tout à fait concrètes dans la vie du groupe : commémorations, création de musées, grands récits, apparition d'associations à vocation mémorielle et identitaire, etc., toutes actions qui auront pour but de manifester et, en même temps, d'éprouver, la réalité du partage. Tout discours métamémoriel, dans sa dimension illocutionnaire⁵⁷⁸, entretient l'illusion du partage et, ainsi, lui donne une certaine réalité. Plus généralement, l'anticipation (avec la connotation fictionnelle de ce mot) de la nature commune des choses crée dans une certaine mesure leur nature commune. Dans

⁵⁷⁶ Je dirais plutôt : par une majorité des membres du groupe (ou par une minorité agissante et influente).

⁵⁷⁷ Sélim Abou, « Les métamorphoses de l'identité culturelle », *Diogène*, n° 177, Janvier-Mars 1997, p. 4. Pour un point très complet sur cette question, voir Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité* suivi de *Les groupes ethniques et leurs frontières* (Fredrik Barth), Paris, PUF, 1995, 270 p.

⁵⁷⁸ « L'aspect illocutionnaire, c'est non pas le contenu de l'énoncé, mais ce qu'il est comme acte, c'est *le fait de dire* ce qui est dit, dans la mesure où dire, c'est agir, c'est accomplir un acte illocutionnaire : promesse, ordre, question, affirmation, prédiction, avertissement, menace, etc. » : F. Récanati, *op. cit.*, p. 119.

cette anticipation, le rôle des méta-discours est déterminant : l'« universel de prédication » – défini comme ce qui est dit de plusieurs choses – contribue à créer un « universel de communauté » – défini comme ce qui est commun à plusieurs choses⁵⁷⁹. C'est ainsi que le mythe du peuple en révolution a pu être un moteur efficace de l'histoire : il est un « vecteur de l'espérance collective » qui contribue à faire exister le peuple dont, pourtant, la localisation sociographique reste impossible⁵⁸⁰. Ainsi encore, le sentiment d'une identité nationale des francophones au Québec : « elle n'est pas seulement partagée, ni seulement consciemment partagée. Le fait qu'elle soit une aspiration commune est l'un des points de référence communs dans tous les débats, dans la communication, dans toute la vie publique de la société ». Le partage de cette signification est alors selon Taylor un acte collectif – « une conscience entretenue en commun » - qui a des implications concrètes : « ce monde commun auquel chacun se réfère contient des actions, des célébrations, des émotions communes significatives. Ce sont les objets du monde que tout le monde partage. C'est ce qui fait la communauté. »⁵⁸¹ L'ouvrage *Le « décembre » des intellectuels français* est un bon exemple de la manière dont des discours peuvent favoriser l'émergence de « communautés » ou de collectifs provisoires : à l'intérieur du champ intellectuel, s'est constitué un collectif divisé en deux camps (deux modalités du partage) à partir des discours d'individus particuliers qui ont suscité les réactions d'autres individus particuliers, puis le partage progressif par les différents protagonistes de positions opposées qui sont allées en se radicalisant après chaque prise de position. Les simplifications et les généralisations ont été accentuées et cristallisées par le discours des médias dont la vision dualiste a produit des effets sociaux indiscutables : en fin de partie, la controverse est

⁵⁷⁹ Sur ce point, voir A. De Libera, *op. cit.*, p. 64

⁵⁸⁰ A. Pessin, *op. cit.*, p. 185.

⁵⁸¹ Charles Taylor, *op. cit.*, p. 169.

devenue « la guerre *des* intellectuels », chacun étant sommé d'appartenir obligatoirement à un camp ou à un autre.⁵⁸² A la lumière de ces quelques exemples, je suis enclin à donner raison à Sperber quand il affirme qu'« un grand nombre, peut-être la majorité, des croyances humaines procèdent non de la perception des objets de la croyance mais de la communication à propos de ces objets. »⁵⁸³ Comment réussit cette communication ? Pour une bonne part, me semble-t-il, sur la base de méprises révélatrices d'un sens pratique du partage.

Le sens pratique du partage ou le partage entre guillemets

« Un langage fait de termes propres est chose rare : très souvent nous parlons sans propriété, mais on comprend ce que nous voulons dire. » : saint Augustin, *Les Confessions*, XI, XX.

Nous avons un « don troublant pour saisir par empathie la situation perceptive des autres », estime Quine, « quelle que soit notre ignorance du mécanisme physiologique ou optique de leur perception. »⁵⁸⁴ Dans le même esprit, Sperber et Wilson soutiennent que la reconnaissance des intentions des autres est une de nos activités cognitives coutumières. Les capacités inférentielles que nous utilisons ordinairement pour nous attribuer mutuellement des intentions, ajoutent-ils, « suffisent à rendre la communication possible, même en l'absence de code. »⁵⁸⁵ J'ai suggéré, dans ce mémoire, que s'il existe des conditions objectives du partage, nous n'avons pas pour autant de code, au sens large du terme, permettant d'inférer avec certitude le partage. Nous n'avons jamais de critère public

⁵⁸² Julien Duval, Christophe Gaubert, Frédéric Lebaron, Dominique Marchetti, Fabienne Pavis, *Le « décembre » des intellectuels français*, Paris, Liber-Raisons d'agir, 1998, 125 p.

⁵⁸³ D. Sperber, *La contagion des idées*, op. cit., p. 121.

⁵⁸⁴ W.V. Quine, *La Poursuite de la vérité*, op. cit., p. 72.

⁵⁸⁵ D. Sperber, D. Wilson, op. cit., p. 45.

nous permettant de savoir que quelqu'un a une pensée du genre requis.⁵⁸⁶ Pourtant, dans notre vie courante, nous arrivons assez souvent à nous convaincre de l'existence d'un partage, à tort ou à raison. Nous avons alors le sentiment, fondé ou non, d'une convergence voire d'une communion d'idées avec autrui ou avec plusieurs membres d'un groupe. Comment faisons-nous en l'absence de code ? J'observerai, en premier lieu, que cette communion d'idées nous semble naturelle, contrairement au dissentiment qui nous paraît anormal : en effet, parce que nous croyons que les autres esprits-cerveaux fonctionnent en gros comme le nôtre, nous nous attendons toujours à ce que le même *input* produise chez eux le même *output* que chez nous. Ainsi, des individus visant le même objet vont avoir tendance à s'attribuer mutuellement les mêmes attitudes propositionnelles relatives à cet objet. C'est la raison pour laquelle nous avons généralement beaucoup de mal à comprendre (et à admettre) qu'une personne à laquelle nous venons d'expliquer longuement notre point de vue puisse ne pas le partager. En second lieu, il est plausible que le sentiment de cette communion d'idées soit dû à une intersection entre des environnements cognitifs individuels. Cependant, l'hypothèse d'un recoupement ou d'un chevauchement parfait de ces environnements cognitifs reste très improbable⁵⁸⁷. En effet, pour que la communication soit univoque entre deux individus, il faudrait que leur idiolecte soit exactement le même, c'est-à-dire qu'ils aient « la même chose en tête »⁵⁸⁸. Or, ce qui caractérise précisément l'idiolecte, c'est sa singularité, liée au holisme sémantique, à l'impossibilité logique d'un *savoir mutuel*⁵⁸⁹, à l'unicité de chaque esprit-cerveau, aux habitudes linguistiques d'un locuteur isolé qui changent au cours du temps, etc. Pour

⁵⁸⁶ M. Dummett, *op. cit.*, p. 145.

⁵⁸⁷ D. Sperber, D. Wilson, *op. cit.*, p. 69.

⁵⁸⁸ M. Dummett, *op. cit.*, p. 161.

⁵⁸⁹ « Si vous ne savez pas que vous partagez un savoir mutuel (au sujet de quelque chose, avec quelqu'un d'autre), alors vous n'avez pas ce savoir mutuel. Le savoir mutuel doit être sûr pour exister et, puisqu'il ne peut jamais être sûr, il ne peut jamais exister » : D. Sperber, D. Wilson, *op. cit.*, p. 37.

comprendre sans équivoque aucune un énoncé, il faudrait pouvoir partager intégralement l'Arrière-Plan du locuteur (tout ce qu'il a vécu, tout ce qu'il connaît, tout ce qu'il croit, etc.). Ceci, évidemment, ne se produit jamais. En réalité, soutient Marcuse, « nous ne nous comprenons mutuellement qu'à travers des zones entières d'incompréhension et de contradiction. »⁵⁹⁰ J'irai plus loin encore : peut-être nous comprenons-nous (partageons-nous) parce que, pour une part, nous nous méprenons sur ce que nous comprenons. Dans la vie quotidienne, pour ne pas dénouer ce que l'on appelle le lien social, nous avons indéniablement intérêt à user du principe de charité et, en fin de compte, à nous convaincre que nous partageons quelque chose avec l'Autre (identifié ici comme celui avec qui nous avons l'intention de partager), malgré toutes les difficultés vécues dans nos interactions. La réussite – toujours relative – de la communication et, plus largement, de la vie sociale, nécessite que l'on laisse du jeu dans les significations (émises et reçues), qu'on évite de les durcir. Pour être efficace, le partage suppose, paradoxalement, un certain flou de ce que l'on cherche à partager. Le flou, observe Sperber, « n'est jamais un inconvénient – c'est plutôt un avantage – lorsqu'il s'agit d'établir des ressemblances. »⁵⁹¹ Il faut moins voir dans ces ressemblances le résultat d'un partage au rabais que la condition d'un partage efficace. Le flou, en effet, est un mode pratique de traitement de l'information qui masque ou filtre les contradictions empiriques, assure une certaine compatibilité entre les idiolectes⁵⁹² et facilite en cela l'ajustement des représentations singulières. Une représentation est dite partagée quand les représentations mentales de plusieurs individus

⁵⁹⁰ H. Marcuse, *op. cit.*, p. 222.

⁵⁹¹ D. Sperber, *La contagion des idées*, *op. cit.*, p. 34.

⁵⁹² « Le langage est fait de plusieurs idiolectes ; et ces idiolectes consistent en « des habitudes que chacun acquiert pour son propre compte » (J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, Paris, Ed. de Minuit, 1976, p. 166-168 cité in A. Benmakhlouf, *op. cit.*, p. 50). L'ambiguïté des mots, ajoute Benmakhlouf, résulte nécessairement de la pluralité des habitudes : « désambiguïser le langage aurait pour conséquence de ne parler que de logique, autrement dit réduirait considérablement la communication entre les hommes : il ne serait plus possible de témoigner auprès des autres de quoi que ce soit ; il n'y aurait plus moyen de parler de quelque chose qu'on a vu et que les autres n'ont pas vu. Les récits de voyage seraient par exemple impossibles. » : *op. cit.*, p. 51.

sont suffisamment « semblables les unes aux autres pour être considérées comme des versions les unes des autres. Quand tel est le cas, on peut produire une version de plus – une version publique cette fois – afin d’identifier de façon synthétique les contenus de ces représentations individuelles. »⁵⁹³ Les ressemblances sont alors subsumées sous une notion générale (une croyance, une opinion, une idéologie censée caractériser tel ou tel groupe, y compris auprès des membres de ce groupe) parce que la similarité de ces ressemblances est présumée à l’intérieur du groupe considéré. Si on n’explicite jamais tout ce que l’on veut faire comprendre, ajoute Sperber, ce n’est pas pour cacher quelque chose, « mais au contraire parce qu’à partir d’une explication partielle, le reste peut être reconstitué comme allant de soi », à partir d’un savoir mobilisé partagé tacitement avec mon interlocuteur⁵⁹⁴. Il me semble simplement que ce savoir mobilisé est moins un contenu qu’un projet, une visée, une intention de compréhension mutuelle et de partage. Le sentiment du partage tiendrait alors au fait que nous « gérons » en gros nos interactions avec les autres (en particulier les échanges langagiers, riches de ressources multiples et, surtout, les récits, spécifiquement voués, comme l’a montré Ricoeur, à une mise en configuration « partageable » des faits), réussissant ainsi à fonder la croyance dans le partage et, partant, le partage de cette croyance. L’intercompréhension dans la vie courante⁵⁹⁵ supposerait une part d’incompréhension ou de méprise. Le partage serait alors une sorte de partage adventice qui naîtrait accidentellement d’une impossibilité de partager vraiment et qui se construirait en partie sur un dissensus masqué.

⁵⁹³ D. Sperber, *La contagion des idées*, op. cit., p. 113-114.

⁵⁹⁴ D. Sperber, *Le symbolisme en général*, op. cit., p. 137.

⁵⁹⁵ Il en va évidemment différemment des échanges savants qui visent à « forcer » le partage (la communication réussie) malgré la recherche de la plus grande précision possible des énoncés : cela n’est vraiment possible qu’entre spécialistes qui partagent des Arrière-plans très spécifiques relevant de questions bien circonscrites propres à leur discipline et sur lesquelles ils travaillent ensemble de longue date. En sciences humaines et sociales, ces conditions sont rarement remplies et c’est sans doute pour cette raison que, plus qu’ailleurs, nous usons et abusons de la rhétorique afin de « donner du jeu » à nos énoncés et favoriser ainsi un certain partage au prix d’une certaine incompréhension (voir *supra*, p. 51-60).

En quoi pourrait consister cette gestion approximative des interactions ? Essentiellement en ce qu'en philosophie du langage, en pragmatique ou en psychologie cognitive, on appelle la mise entre guillemets des énoncés. Plusieurs auteurs (Dummett, Frege, Récanati, Russell, Sperber)⁵⁹⁶ ont abordé cette forme de cognition consistant en une suspension provisoire ou définitive de la dénotation habituelle d'une proposition au profit d'une compréhension plutôt évocatrice (une proposition « semi-propositionnelle »). Dans de nombreux cas, explique Russell, nous ne croyons pas que *p* mais que « *p* signifie une vérité ». Quels sont ces nombreux cas ? Chaque fois que *p* ne fait pas l'objet d'une appréhension analytique : pour juger si la proposition « le ciel est bleu » est vraie ou non, il me suffit d'observer le ciel, mais ce jugement n'est possible que si j'ai au préalable saisi le sens de la proposition considérée (et donc de chacun de ses termes), ce que je peux faire sans avoir besoin d'observer le ciel⁵⁹⁷. Or, dès que les mots utilisés ne relèvent plus d'un symbolisme premier mais d'un symbolisme second⁵⁹⁸ - c'est le cas des multiples notions abstraites auxquelles nous faisons appel lorsque nous voulons désigner des valeurs, des croyances, des opinions et même des savoirs : elles ne permettent pas une relation sémantique directe entre le signe et la chose – il est peu probable, compte tenu de l'absence d'Arrière-plan commun que je viens d'évoquer, que deux individus aient exactement la même appréhension analytique des termes d'une proposition. Chacun va en faire sa propre traduction, ce qui est une caractéristique de toute communication intersubjective, comme

⁵⁹⁶ M. Dummett, *op. cit.*, p. 146-147 ; G. Frege, *op. cit.*, p. 105 ; F. Récanati, *op. cit.*, p. 78 ; B. Russell, *Signification et vérité*, *op. cit.*, p. 199 ; D. Sperber, *Le symbolisme en général*, *op. cit.*, p. 111-113.

⁵⁹⁷ J'emprunte cet exemple à P. Alféri, *op. cit.*, p. 152.

⁵⁹⁸ *Supra*, p. 19. En réalité, n'importe quel mot peut relever de ce symbolisme second : les mots « ciel » et « bleu » que j'ai utilisés dans l'exemple ci-dessus peuvent renvoyer directement à l'aspect de l'atmosphère lorsqu'il fait beau temps, mais ils peuvent aussi, par exemple dans le contexte d'un récit religieux ou poétique, revêtir de multiples significations secondes.

l'a montré George Steiner⁵⁹⁹. Il y a donc inévitablement indétermination de la traduction entre deux locuteurs, indétermination qui ne signifie pas qu'il n'y a pas de traduction acceptable, « mais qu'il y en a beaucoup »⁶⁰⁰, plus ou moins bonnes ou plus ou moins utiles. L'indétermination est donc la possibilité d'un choix : « quand X parle à Y, Y le comprendra en fonction de la théorie dont il admet – à tort ou à raison – que X la suit quand il converse avec Y. En conséquence, Y devra s'engager dans un processus d'interprétation, bien que selon les critères usuels, X et Y parlent tous deux dans la même langue ». Un énoncé, par conséquent, implique « non pas un locuteur et un auditeur, mais un locuteur et un interprète. »⁶⁰¹ La thèse d'indétermination signifie qu'on traduit toujours dans sa propre langue.⁶⁰² Dès lors, toute communication devient précaire : les gens qui veulent communiquer « ne le font pas en s'imposant d'utiliser d'une langue commune, mais plutôt en s'efforçant de tirer parti de ressemblances qu'ils croient observer entre leurs idiolectes respectifs. »⁶⁰³ Le sentiment de réalité de ces ressemblances sera d'autant plus fort qu'il y aura d'une part visée commune du partage et, d'autre part, densité des méta-discours *déjà là* entretenant la croyance dans le partage.

Résumons : chaque fois que *p* ne fait pas l'objet d'une appréhension analytique, nous mettons alors la proposition entre guillemets pour substituer une appréhension

⁵⁹⁹ George Steiner, *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction*, Paris, Albin Michel, 1998, 689 p. Selon M. Dummett, « le problème de l'interprétation des propos d'un locuteur qui nous parle dans notre langue est en principe le même que dans le cas de l'interprétation de propos tenus dans une langue inconnue – bien que le premier problème mentionné semble le plus facile à résoudre. » : *op. cit.*, p. 151-152.

⁶⁰⁰ S. Laugier-Rabate, *op. cit.*, p. 107.

⁶⁰¹ M. Dummett, *op. cit.*, p. 155.

⁶⁰² S. Laugier-Rabate, *op. cit.*, p. 108.

⁶⁰³ V. Descombes, « L'identification des idées », *Revue philosophique de Louvain*, *op. cit.*, p. 90. Descombes ajoute : Avec ce type de théorie, « il n'est pas excessif de dire que c'est toute la philosophie des sciences sociales qui est en jeu ». Si l'intention de ces sciences est « de restituer le sens des actions, des coutumes et des croyances humaines », elles ont forcément un statut *herméneutique*. Le régime de la preuve n'est pas celui du renvoi à des faits car il est impossible de prouver que « telle signification est ou non donnée, que l'interlocuteur a telle ou telle idée ». Tout ce qu'on peut prouver est qu'une manière de comprendre est plus plausible qu'une autre à tel ou tel point de vue : *op. cit.*, p. 91.

synthétique⁶⁰⁴ de la proposition. Cette capacité métareprésentationnelle des êtres humains (capacité de former de représentations mentales de représentations mentales) leur permet de douter et de refuser de croire mais, aussi, de traiter une information qu'ils ne comprennent pas complètement, la représentation défectueuse étant alors enchâssée dans une méta-représentation. C'est, observe Sperber, ce que font régulièrement les enfants pour traiter les informations des adultes qu'ils ne comprennent qu'à moitié : parce qu'ils ont généralement confiance en leurs parents, ils sont portés à croire ce qu'on leur dit, sans être certains de l'avoir parfaitement compris. L'évocation est alors une bonne façon de résoudre ce problème : elle consiste à explorer la mémoire encyclopédique pour chercher des connaissances ou des hypothèses « dans le contexte desquelles l'idée à demi comprise fera sens », c'est-à-dire dans un contexte validant.⁶⁰⁵ Je suis persuadé que nos étudiants, très souvent, traitent ainsi le discours de leurs enseignants⁶⁰⁶, comme nous le faisons nous-mêmes quand nous engageons une conversation technique dans un domaine où nous sommes peu ou pas du tout compétents⁶⁰⁷, ou lorsque nous discutons avec un locuteur

⁶⁰⁴ La distinction que fait Alféri entre deux types d'appréhension – celle du complexe propositionnel et celle des termes de la proposition (« complexes » qui se réfèrent à un ou des étants) – est différente de celle que je suggère entre appréhension analytique et appréhension synthétique. Chez Alféri, l'appréhension du complexe n'est possible qu'après celle des termes ; dans mon cas, l'appréhension synthétique peut survenir sans qu'il y ait eu appréhension analytique. Bien au contraire, je soutiens que l'appréhension synthétique est un mode de traitement des informations visant à économiser les efforts cognitifs inhérents à toute appréhension analytique.

⁶⁰⁵ D. Sperber, *La contagion des idées*, *op. cit.*, p. 99 et 101.

⁶⁰⁶ La mise entre guillemets peut permettre aux acteurs de ne pas contrarier ce que Bernard Lahire, se référant à Bourdieu, appelle « leur programme de socialisation incorporé » (*op. cit.*, p. 56) et d'éviter ainsi des crises majeures : pour un étudiant, mettre entre guillemets l'énoncé de son professeur qu'il n'a pas compris est préférable au raisonnement suivant : « je n'ai pas compris parce qu'il dit n'importe quoi, ce qui remet en cause la confiance que je lui accorde en vue de ma formation et rend stupide ma décision de m'inscrire à l'Université ». Ce dernier raisonnement conduit à une attitude de rupture vis à vis d'une institution, d'un discours officiel ou parental relatif à cette institution, etc., qui est beaucoup moins facile à assumer que la mise entre guillemets qui préserve une forme de lien social. Pour des raisons similaires, il est difficile à cet étudiant de dire : « je n'ai pas compris parce que je n'ai pas le niveau requis pour suivre des cours à l'Université. »

⁶⁰⁷ Lorsque le réparateur de mon ordinateur me dit qu'il y a un problème d'adresse sur sa carte-mère, je peux tenter d'excuser mon retard dans la livraison de mon dernier article en informant l'éditeur que je ne peux pas taper mon texte car mon ordinateur « a un problème d'adresse ». J'ai de bonnes raisons de croire en la vérité de cet énoncé – mon réparateur est compétent, je sais vaguement que les informations sont retrouvées dans un ordinateur grâce à un système d'adresses – sans vraiment comprendre ce qu'il signifie exactement. Dans mon énoncé, j'ai dit que la carte mère de mon ordinateur avait un problème d'adresse, mais on ne peut pas

parlant une langue étrangère que nous maîtrisons mal ou, encore, comme nous sommes tentés de le faire face à certains textes « sacrés » mais abscons de nos prédécesseurs ou de grandes figures de la discipline. En vue de quel résultat utilisons-nous sans grande difficulté des mots ou des propositions que nous comprenons imparfaitement ? Pour sauver l'idée du partage. La « vérité » de la proposition évoquée par Russell est celle, précisément, que nous attendons et que nous voulons comprendre : le contenu que nous lui donnons est celui que nous croyons être partagé. Nous sommes en quête non pas du vrai mais de ce qu'il est préférable de croire dans le cadre de l'interaction engagée. D'une certaine manière, les signes incompris ou mal compris sont transformés en significations espérées, l'espoir étant celui de la réussite du partage.

Le lien social repose pour une part sur ces processus d'inférence : lorsqu'il y a visée du partage, ces processus ont pour caractéristique de ne prendre en compte que les informations qui renforcent le sentiment du partage ; toutes les autres sont ignorées, censurées ou mises en réserve pour, éventuellement, de futurs dissensus. Dans nos sociétés modernes saturées d'informations ce type de compréhension approximative des messages qui y sont produits est d'autant plus fréquent qu'aucun individu n'a la compétence nécessaire à la compréhension de l'ensemble des informations qui lui sont adressées quotidiennement. Il est même possible que ce qui est considéré comme une objectivation d'une partie de nos états mentaux – les représentations qui sont rendues publiques et que Sperber appelle justement « représentations publiques » – soit, *du point de vue du sujet*, une mise entre guillemets de ses croyances intimes, c'est-à-dire une approximation de

prétendre que *je crois* qu'une adresse ne fonctionne pas, on peut seulement affirmer que je crois que *quelque chose* qui s'appelle une adresse ne fonctionne pas. Je transpose ici un dialogue imaginaire entre M. Dummett et son garagiste... : *op. cit.*, p. 146-147.

celles-ci ou, plus exactement, une sorte de compromis entre le sens qu'elles ont pour lui et celui qui est autorisé par les formes socialisées de leur manifestation. L'activité cognitive de chaque individu s'accommode facilement de cet univers nébuleux de représentations publiques qui ne recoupe pas parfaitement son univers intime mais qui lui permet d'accéder à un partage minimum avec celui des autres membres de son groupe. Les ajustements réguliers qui ont lieu lors des multiples interactions constitutives de la vie sociale (adunation, méta-discours) visent à assurer le maintien de ce partage minimum ou, plus exactement, de ce partage fruste reposant sur une connaissance faible ou grossière des pensées d'autrui. Ces phénomènes sont congruents avec les acquis de la recherche en sciences cognitives qui ont bien mis en évidence l'approximation de nos modes de pensée naturels et l'imprécision des connaissances « en situation ». Spontanément, nous raisonnons par « paquets »⁶⁰⁸, sur des « globalités »⁶⁰⁹ et des « catégorisations » nécessairement incomplètes⁶¹⁰. C'est un raisonnement pragmatique, radicalement différent du raisonnement monotone⁶¹¹, qui met en œuvre des processus d'inférence au cours duquel des étapes obligées de la logique classique sont sautées – on acceptera par exemple des conclusions par défaut - sans que cela n'empêche pour le sujet un aboutissement satisfaisant de sa pensée. Il n'y a dans ces idées rien de bien nouveau pour l'anthropologue déjà familier avec la notion de « pensée sauvage ». Georges Vignaux s'y réfère d'ailleurs

⁶⁰⁸ *Supra*, p. 103.

⁶⁰⁹ Ces formes de raisonnement, pour approximatives qu'elles soient, peuvent toutefois mobiliser une masse considérable de connaissances et être d'une subtilité qui les rend inaccessibles à toute reproduction par un ordinateur. Georges Vignaux donne un exemple (emprunté à J. Pitrat) des inférences sur le monde extérieur dont nous sommes capables : « *Le professeur envoya l'élève chez le censeur parce qu'il voulait ... lancer des boulettes* (il = l'élève) ... *avoir la paix* (il = le professeur) ... *le voir* (il = le censeur, le = l'élève) ». Vignaux commente : « Il est manifeste que pour comprendre « automatiquement » une telle phrase, il nous faudrait disposer de très puissants mécanismes inférentiels qui supposeraient l'existence d'ordinateurs disposant de toutes les connaissances imaginables aussi bien du langage et de ses subtilités que du monde extérieur et de ses non moins grandes subtilités » : G. Vignaux, *op. cit.*, p. 61.

⁶¹⁰ *Op. cit.*, p. 35-36.

⁶¹¹ Raisonnement caractérisé par l'absence de remise en cause des axiomes de départ et l'intégration de toute conséquence nouvelle dans les informations précédentes : *op. cit.*, p. 62.

explicitement lorsque évoquant les recherches effectuées par de nombreux anthropologues dans le domaine de la catégorisation (de couleurs, d'animaux ou de plantes), il rappelle l'existence de régularités interculturelles dans la structuration de ces catégories d'objets : les processus de catégorisation témoignent de la mobilisation de « principes » d'organisation des connaissances – par exemple le principe d'économie cognitive, la tolérance à l'implicite⁶¹², le recours à des processus adaptatifs variés tels que l'analogie, les rapports d'opposition, de corrélation, la métaphore, le recours aux images ou, encore, l'heuristique de la représentativité⁶¹³ -, motivés « par la nécessité usuelle de réduire les complexités de l'environnement. »⁶¹⁴ Suivant cette perspective, le partage cognitif (illusoire ou réel) ne serait rien d'autre que la satisfaction de cette exigence d'ordre qui, rappelle Claude Lévi-Strauss, est à la base de toute pensée. S'efforcer de partager le même environnement cognitif que l'autre, c'est au fond procéder à un découpage de la réalité (dans laquelle sont inclus évidemment les discours) à l'aide de catégories de pensée⁶¹⁵ où seront rangés de manière très pragmatique croyances, représentations et savoirs supposés communs. Or, « c'est sous l'angle des propriétés communes que nous accédons plus facilement aux formes de pensée qui nous semblent très étrangères »⁶¹⁶ ou, ajouterai-je, que nous croyons y accéder. En effet, l'accord sur les catégories dans lesquelles sont rangées les propositions est peut-être un principe cognitif de précaution qui évite de trop

⁶¹² Eric Grillo, *La philosophie du langage*, Paris, Seuil, 1997, p. 16.

⁶¹³ Définie comme « la tendance à surestimer la probabilité qu'un objet qui possède un certain nombre de traits considérés comme propres à une catégorie, appartienne à cette catégorie. » : E. Drozda-Senkowska, *Irrationalités collectives*, *op. cit.*, p. 19.

⁶¹⁴ G. Vignaux, *op. cit.*, p. 190.

⁶¹⁵ Ces « éléments primitifs » de la constitution et des fonctionnements de notre système cognitif, ajustés « discursivement aux contraintes de chaque situation » (G. Vignaux, *op. cit.*, p. 191 et 192), sont peut-être d'abord, comme l'a suggéré Benveniste, des « catégories de langue. » : *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, Gallimard, 1966, p. 63-74. Danièle Dubois note à ce propos : « Les langues (parmi les nombreux systèmes sémiotiques) *construisent* les catégories, et permettent ainsi de réaliser des « interfaces » entre les constructions individuelles (subjectives) issues de la sensorialité et les représentations culturelles (partagées) que sont ces théories et connaissances. » : *Catégorisation et cognition : de la perception au discours*, Paris, Éditions Kimé, 1997, p. 12.

⁶¹⁶ C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 17.

spécifier le contenu de ces propositions et de s'exposer ainsi à un constat de désaccord. On sait bien, par exemple, que l'accord se fait plus facilement sur une hiérarchie des valeurs que sur leur contenu : ainsi, tout le monde (ou presque) est d'accord pour admettre que le Bien est supérieur au Mal, mais les difficultés surgissent lorsqu'on tente une définition à même d'être partagée de ce qu'est le Bien ou de ce qu'est le Mal. Lorsque nous pensons nous accorder sur des valeurs, nous nous référons généralement à des notions qui fonctionnent « en gros », à l'intérieur, précisément, de catégories consensuelles. Il en va probablement de même de beaucoup d'énoncés échangés tout au long de notre vie en société : leur mise entre guillemets revient à les ranger dans des catégories de pensée où sont forcées les ressemblances et masquées les dissemblances. Il y a là, me semble-t-il, une caractéristique essentielle de tous les processus de cognition partagée.

La cognition partagée

L'anthropologie cognitive est une branche, parmi d'autres, de l'anthropologie générale. A ce titre, elle s'applique au même objet : le partage. Elle le fait en privilégiant les recherches sur les mécanismes mentaux sous-jacents aux représentations et aux savoirs enchâssés dans les mots, les récits et les objets, dès lors que l'ensemble de ces connaissances, croyances ou compétences sont apprises, acquises, organisées, transmises et partagées entre êtres humains.⁶¹⁷ On peut résumer ce programme en affirmant que son objet est la cognition *partagée*. Au sein d'un groupe nominal, ce partage, comme toutes les formes de partage, n'est jamais total : j'ai soutenu dans ce mémoire qu'il était au mieux partiel, l'illusion de la totalité étant entretenue en revanche par les discours des membres

⁶¹⁷ « Cognitive anthropology investigates knowledge, knowledge which is embedded in words, in stories, and artifacts, and which is learned from and shared with others humans. » : Roy D'Andrade, *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. XIV. C'est dans la même problématique du partage (« shared understandings ») que s'inscrit par exemple le travail de Claudia Strauss et Naomi Quinn : *A cognitive theory of cultural meaning*, op. cit., *passim*.

de ce groupe. Ces discours s'appuient sur la perception naturellement généreuse que nous avons du partage lorsque cette perception concerne ceux avec qui nous avons l'intention de partager : dans ce cas, nous croyons partager beaucoup plus que ce qu'il en est réellement, croyance qui va fonder les représentations identitaires. Cette perception est possible car nos dispositions cognitives et les intimations du social nous conduisent alors à privilégier les ressemblances aux dépens des dissemblances. Il faut donc élaborer une théorie de ces processus cognitifs qui permette de rendre compte des interactions entre les dispositions cognitives innées d'un individu et son environnement, soit une écologie générale de la cognition. Elle devrait être à même d'expliquer à la fois le partage d'invariants ou de régularités et celui de manières différenciées d'être au monde, relevant de ce qu'on appelle la variabilité culturelle. Cette perspective est lointaine mais, dans l'espoir d'avancer, quelles sont les voies de recherche qui s'offrent à nous ? Je n'ai pas la prétention de les inventorier toutes mais, seulement, de préciser celles que j'entends suivre les prochaines années.

Je noterai, en premier lieu, que l'anthropologue cognitif est à son affaire dans les petits groupes, là où les représentations publiques sont généralement fortes et denses. Il n'y a, dans cette remarque, rien d'original : les anthropologues ont rarement cédé à la religion du nombre et ont presque toujours privilégié l'étude de groupes restreints. Ces espaces, comme l'observe Leach, n'englobent pas la totalité de la vie sociale mais, ajoute-t-il, nous passons tous une grande partie de notre vie dans des cadres de ce genre. Il n'est donc pas « déraisonnable de supposer que l'anthropologue peut parvenir à des généralisations d'une validité universelle grâce à la seule observation, méticuleusement détaillée, de la façon dont les membres de cette unique communauté qu'il a choisie agissent les uns sur les

autres au cours de leur vie quotidienne. »⁶¹⁸ Par ce choix, réitéré, de l'étude des petits groupes, il y a une nouvelle occasion pour l'anthropologie de manifester la rupture nécessaire avec les projets théoriques enfermés dans l'exaltation des fréquences dominantes à l'échelle de populations étendues, paradigme hérité de la sociologie classique et que j'ai dénoncé dans le chapitre II.

Le choix méthodologique de l'enquête sur des groupes restreints une fois fait, quels travaux privilégier ? J'entends approfondir mes analyses des phénomènes protomémoriels et métamémoriels. Les premiers jouent un rôle important dans la cognition partagée : les dispositions incorporées et pour une grande part partagées que nous mobilisons sans y penser orientent la manière dont nous visons et appréhendons les objets du monde. Si le regard que portent des braconniers du Var sur leur territoire de chasse m'est en partie étranger, ce n'est pas seulement parce que je ne maîtrise pas leur savoir cynégétique et leur connaissance du milieu : en réalité, ces compétences sont souvent moins étendues qu'on l'imagine. En fait, s'il m'est difficile de partager ce regard, c'est parce que me manque la longue familiarité avec cet univers qui, depuis leur petite enfance, a sculpté leur corps et forgé leurs manières de penser, de voir et de percevoir. Cet apprentissage implicite appartient aujourd'hui à leur protomémoire, qu'ils partagent en partie car elle est le produit d'une sociabilité intense, celle des cabanons, des bois et des collines. Seule une observation longue et patiente de leurs façons de dire⁶¹⁹ et de faire me permettra peut-être de comprendre comment cette protomémoire partagée contribue au partage de la perception qu'ont ces braconniers de leur espace de chasse.

⁶¹⁸ E.R. Leach, *op. cit.*, p. 7.

⁶¹⁹ Je songe par exemple aux oppositions du type « sale » vs « propre » et qui relèvent des aspects cognitifs de la pratique de l'espace cynégétique (travaux non publiés).

Ce partage protomémoriel n'est ni fixé une fois pour toutes, ni entièrement fluide ; il présente des formes plus ou moins consistantes (gestuelle et postures, habitudes, aptitudes sensorielles) autour desquelles les discours sur le partage peuvent facilement s'organiser. Parmi ces discours, je privilégie la métamémoire : si, par exemple, on considère la mémoire familiale et généalogique, on s'aperçoit qu'elle oriente les représentations que chaque membre de la famille se fait de son appartenance. Dans ce domaine, les travaux récents d'Anne Muxel, de Sylvie Sagnes ou de Béatrix Le Wita⁶²⁰ me paraissent particulièrement prometteurs : ils montrent bien comment la mémoire familiale est le produit d'interactions complexes entre une organisation de la mémoire propre à chaque individu (rapports toujours personnels et intimes à des objets, des odeurs, des lieux) et les injonctions du groupe familial véhiculées par la métamémoire (ascendances privilégiées ou « oubliées », mise en conformité des trajectoires de vie avec la représentation consensuelle de l'histoire de la famille, etc.). Dans la perspective de la cognition partagée, il faudrait élucider la nature des mécanismes mentaux adaptatifs qui autorisent cette convergence plus ou moins forte entre des mémoires idiosyncrasiques.

Cette convergence reste profondément mystérieuse lorsqu'on considère la difficile question du partage des *qualia*, c'est-à-dire des sensations ou impressions sensorielles. Il est difficile d'imaginer une théorie de la cognition partagée qui laisserait de côté cette question. Mais comment rendre compte du partage dans un domaine si intime ? Même si deux personnes ne peuvent pas sentir exactement la même chose⁶²¹, on admet l'hypothèse

⁶²⁰ Leurs publications sont citées dans la bibliographie située à la fin du mémoire, dans la section « Anthropologie de la mémoire ».

⁶²¹ M. Dummett, *op. cit.*, p. 69.

d'une ressemblance entre leurs sensations « en raison des corrélations qu'elles ont les unes avec les autres. »⁶²² L'anthropologue, cependant, ne peut pas se satisfaire de cette seule observation de corrélations. C'est la raison pour laquelle, depuis maintenant deux ans, je me suis engagé dans une recherche visant à savoir dans quelle mesure une mémoire des sensations peut être partagée. On notera que, dans ce cas, je m'interroge en fait sur la possibilité d'un double partage: celui de la sensation et celui du souvenir de cette sensation, soit deux niveaux distincts de la cognition. Les odeurs constituent un objet pertinent pour une telle problématique : plusieurs travaux ont montré que l'expérience olfactive subit l'effet d'une focalisation culturelle⁶²³. Je cherche dès lors à savoir comment, dans certaines professions, se constitue 1) une culture des odeurs et 2) une mémoire des odeurs. Mes enquêtes, en cours, portent sur différents types de savoir-faire olfactifs élaborés à partir de la palette culturellement déterminée qui va des bonnes aux mauvaises odeurs : compétence olfactive des parfumeurs, des cuisiniers, des œnologues, des infirmières et des médecins-légistes. Selon mon hypothèse initiale, c'est par l'intermédiaire du langage qu'est focalisée l'expérience sensorielle individuelle en fonction d'un certain ordre classificatoire propre au groupe professionnel considéré. Effectivement, l'enquête sur les parfumeurs, quasi achevée aujourd'hui, m'a permis de mieux comprendre comment nous arrivons à partager la signification des mots d'un langage : cet apprentissage se déroule « sous les yeux de tous »⁶²⁴, quand nous pratiquons d'autres locuteurs et corrigeons mutuellement nos erreurs. On vérifie ainsi qu'apprendre un langage, c'est apprendre à produire les mots qu'il faut dans les circonstances adéquates de telle sorte que leur énonciation suscitera l'approbation de la société⁶²⁵. Les humains communiquent, notent

⁶²² A. Benmakhlouf, *op. cit.*, p. 31.

⁶²³ Voir par exemple Constance Classen, *Worlds of Sense*, London, Routledge, 1993, 172 p.

⁶²⁴ M. Dummett, *op. cit.*, p. 144. Sur la nature de cet apprentissage chez les parfumeurs, voir *supra* p. 96-97.

⁶²⁵ S. Laugier-Rabate, *op. cit.*, p. 62.

Sperber et Wilson, « pour modifier et élargir l'environnement cognitif mutuel qu'ils partagent entre eux. »⁶²⁶ Les échanges langagiers, toutefois, ne semblent pas suffisants pour étendre cet environnement cognitif mutuel : au terme de ma recherche⁶²⁷, je pense pouvoir montrer que si un lexique commun permet une mise en forme partagée de l'expérience olfactive et favorise sa transmission, celle-ci ne peut réellement s'accomplir que lorsqu'est organisé un apprentissage collectif fondé sur la contextualisation et la répétition de la perception. Cet apprentissage n'est rien d'autre qu'une tentative opiniâtre de cognition partagée.

L'étude des objets est encore une voie à privilégier, dès lors que l'objectif est une meilleure compréhension des différentes formes de cognition sociale. Le véritable objet, selon Russell, est la collection de toutes ses apparences actuelles et possibles. Tout objet, en fait, a deux versants : le donné physique (matérialisation d'une pensée antérieure à l'objet) et sa représentation (pensée postérieure à sa fabrication qui, par exemple, conditionnera les divers usages de l'objet). Le second versant est souvent délaissé par les spécialistes de la technologie culturelle, tendance très dommageable pour la recherche anthropologique car elle oblitère une dimension essentielle des objets : leur statut d'objets mentaux. La plupart du temps, nous les faisons devenir autre chose qu'une simple matérialité, tout simplement parce que : (i) en les visant, nous en construisons toujours une image mentale et, par ailleurs, nous les dotons souvent de significations qui dépassent leur fonction première ; (ii) l'immense majorité de ces objets *restent* des objets mentaux, phénomène dont nous ne sommes pas conscients car nous sommes nés avec des techniques

⁶²⁶ D. Sperber, D. Wilson, *op. cit.*, p. 101.

⁶²⁷ *Mémoire et expériences olfactives. Anthropologie d'un savoir-faire sensoriel*, Paris, PUF (coll. Le Sociologue, parution prévue fin 1999).

de gestion des ressources du monde qui, comme le note le philosophe Daniel Dennett⁶²⁸, « ne font aucune distinction entre les objets internes et les objets externes ». Ceci, d'un point de vue cognitif, se traduit ainsi : les représentations (mentales) des objets du monde deviennent des objets de plein droit. C'est à l'étude de ce second versant des objets que je me suis récemment attaché⁶²⁹ : des enquêtes sur les aspects cognitifs des objets domestiques font apparaître qu'au delà de la particularisation des complexes de tendances générales chers à Leroi-Gourhan (tendance à contenir, à flotter, à couvrir, etc.), ils revêtent bien d'autres apparences à même de nous renseigner sur certaines de nos exigences cognitives fondamentales : classer, opposer, mémoriser, bricoler (au sens lévi-straussien). En reprenant à notre compte la définition de l'objet que donne Russell, nous aurions intérêt à nous exercer davantage à scruter la « carrière » et les usages des objets domestiques les plus banals, car il y a sans doute là un excellent moyen d'accéder aux catégories de la culture, aux représentations de la nourriture, du cru et du cuit, du naturel et de l'artificiel, de l'ordre et du désordre, etc. En bref, dans la perspective de l'anthropologie cognitive, la prise en compte de l'objet à la fois comme objet physique et comme objet mental me paraît nécessaire pour tenter d'attester certaines formes de la cognition partagée⁶³⁰ : celle-ci n'est possible que lorsque les usages sociaux des objets rendent mutuellement manifestes les environnements cognitifs individuels relatifs à ces objets. On retrouve ici un des résultats essentiels des travaux de Sperber et Wilson sur la pertinence : le partage entre individus réussit lorsqu'ils peuvent multiplier les hypothèses sur ce qui est manifeste à autrui et sur

⁶²⁸ D. Dennett, *op. cit.*, p. 186.

⁶²⁹ Il s'agit des travaux déjà cités dans le premier chapitre : « Aspects cognitifs d'un vaisseau domestique : le Tupperware, un objet bon à penser », Journée d'étude commune LEGA – GDR 991 du CNRS (« Culture matérielle du Japon ») sur le thème *Fabrication, usages et représentations de l'objet domestique*, 30 janvier 1999.

⁶³⁰ C'est dans cette perspective que j'ai récemment accepté de participer au GDR 1201 du CNRS « Matières, formes et sociétés ».

ce qui est mutuellement manifeste aux uns et aux autres, même si, ajoutent-ils, aucune de ces hypothèses n'est vraiment mutuelle⁶³¹.

Dans les différents travaux que je viens d'évoquer brièvement, la notion de ressemblance est souvent sous-jacente : c'est bien la ressemblance supposée des dispositions protomémorielles, des souvenirs, des sensations, des représentations qui fonde le sentiment du partage. Il faut tenter de comprendre les mécanismes cognitifs qui président à la modélisation⁶³² et à la mobilisation de ce critère de ressemblance parce qu'il est indispensable à tout projet de recherche sur la cognition partagée. Comme on le sait, dans une perspective scientifique, la logique ensembliste ou celle de la collection ne suffit pas plus à établir des espèces naturelles que des « espèces » culturelles⁶³³. Si, dans la perspective du sens commun, il semble que nous soyons davantage portés à adopter cette logique ensembliste, cette tendance a toutefois des limites. Ainsi, dans mon observation du plumage noir d'une collection de corbeaux, j'induis spontanément qu'il y a là une qualité de l'espèce. Mais, toujours spontanément, il ne me vient pas à l'idée que la noirceur d'une collection d'objets hétéroclites (ce tableau, cette voiture, ce corbeau, cette encre) est une qualité de cette collection, précisément parce que je ne pense pas préalablement cette collection comme une espèce (le fait que l'observation de plusieurs choses singulières noires suscite en moi le concept de noirceur relève d'un autre registre cognitif). N'en va-t-il pas de même avec les choses culturelles et sociales ? Nous n'y repérons des qualités que lorsque celles-ci peuvent être attribuées à des ensembles déjà pensés (imaginés, perçus) au préalable comme des espèces ou, plus exactement, pensés comme des totalités ou des

⁶³¹ D. Sperber, D. Wilson, *op. cit.*, p. 75.

⁶³² Voir Gilles-Gaston Granger, « Catégories et raison », *L'univers philosophique*, Encyclopédie Philosophique Universelle, Paris, PUF, 1991, p. 531-532.

⁶³³ Voir E.R. Leach, *Critique de l'anthropologie*, *op. cit.*, p. 14 ou L. Dumont, *op. cit.*, p. 16.

universaux substantiels. Je ne peux imaginer partager certains traits qu'avec ceux des autres êtres que je considère – avant toute comparaison raisonnée – comme des semblables et, de même, je ne pose la question de la différence (absence présumée de partage qui résulte généralement de la rencontre d'une modalité différenciée du partage) qu'avec ceux des autres êtres pour lesquels je soupçonne une possibilité (même infime) de partage⁶³⁴ : il ne m'est jamais venu à l'idée d'afficher ma différence avec un mollusque ou avec une de mes plantes d'intérieur ; en revanche, nous nous interrogeons de plus en plus aujourd'hui sur ce qui nous différencie des autres espèces animales avec lesquelles les progrès de la science font apparaître que nous partageons beaucoup. Le critère de ressemblance est donc une ressource cognitive essentielle lors de toute perception du partage et du non-partage, que celui-ci soit réel ou imaginaire. Nous rassemblons des ressemblances uniquement là où nous avons présumé que les ressemblances pouvaient être rassemblées et nous additionnons des différences seulement là où nous avons rassemblé des ressemblances. Pour cette raison, il importe d'imaginer des programmes de recherche dans notre discipline qui permettront de mieux comprendre la nature de cette ressource cognitive.

⁶³⁴ Ceci renvoie au « principe d'épistémologie générale selon lequel c'est toujours la possession d'un élément commun qui fonde la possibilité de saisir une différence entre deux objets qu'on compare » : R. Pottier, *Anthropologie du mythe, op. cit.*, p. 52.

Conclusion

« Que vaudrait l'acharnement du savoir s'il ne devait assurer que l'acquisition des connaissances, et non pas, d'une certaine façon et autant que faire se peut, l'égarement de celui qui connaît ? Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit est indispensable pour continuer à regarder et à réfléchir » (Michel Foucault, introduction à *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 14).

A l'origine, il y a près de trois ans déjà, ce travail se voulait une simple réflexion théorique sur la nature de ce que j'ai appelé les rhétoriques holistes. Mais, très vite, par le biais de celles-ci, le thème du partage s'est imposé et a finalement profondément infléchi l'orientation de ma recherche. Il m'est alors apparu si massivement, si envahissant que j'en suis arrivé à penser qu'il était l'objet même de notre discipline (chapitre II). Je ne peux revendiquer aucun mérite à la « découverte » de ce qui était aveuglant et bien d'autres anthropologues avant moi, implicitement ou explicitement, ont donné comme orientation à leurs travaux le thème du partage. Si ce mémoire présente quelque intérêt pour notre discipline, je pense qu'il le devra au fait que j'ai essayé de jeter les bases d'une épistémè du partage : en cela, j'ai été conséquent avec l'importance que j'ai reconnu à ce thème. Ce projet supposait que je m'attache à mieux comprendre d'une part la fabrication des notions et concepts utilisés pour rendre compte du partage (chapitres III et IV), d'autre part leur utilisation (chapitres V et VI). Cette étape franchie, il fallait ensuite préciser les critères objectifs (chapitre VII) et subjectifs (chapitre VIII) du partage. Ma thèse principale est que les représentations du partage sont toujours plus généreuses que le partage réel⁶³⁵. En ce

⁶³⁵ L'idéal de la science est de distinguer les entités réelles et les entités fictives afin de s'attacher exclusivement à l'étude des premières. Ce qui fait la spécificité des sciences humaines et sociales – et ce qui les rend passionnantes –, c'est la nécessité de considérer les entités fictives qui ont souvent des effets réels dans la vie sociale. Ces effets seraient évidemment impossibles en l'absence des processus mentaux qui vont donner corps aux croyances, aux fictions et aux représentations.

sens, on peut parler d'un partage de fictions du partage. Celui-ci, toutefois, est déjà une forme de partage, d'autant plus efficace que l'on considérera des groupes restreints à forte densité de représentations publiques ; qui plus est, ce partage des fictions a des modes spécifiques d'expression (les méta-discours) qui contribuent à atténuer le caractère fictionnel du partage. Cependant, l'appréhension du partage à partir de l'analyse (nécessaire) des discours et des pratiques qui le manifestent risque de tourner court sans un parti pris résolument cognitiviste : en effet, on ne peut imaginer expliquer des phénomènes tels que l'adunation ou le sens pratique du partage sans la compréhension préalable des mécanismes mentaux qui nous conduisent à exagérer les ressemblances chez ceux qui sont l'objet de notre visée du partage (et, corollairement, les différences chez les autres). En cela, chaque individu est plus ou moins aidé par les membres du groupe nominal au sein duquel il évolue : il y a toujours interaction entre des dispositions cognitives et des intimations du social. L'épistémè du partage passe donc par une écologie générale de la cognition. Celle-ci demande que nous abandonnions une partie de notre héritage conceptuel, en particulier la vieille opposition entre l'individuel et le collectif. L'individu, certes ontologiquement premier, déchiffre le monde qui l'entoure en mobilisant des capacités cognitives toujours orientées par ce qui est l'objet de sa visée et qui, en retour, vont agir sur ce monde. Ces deux ordres de réalité ne sont donc en rien opposables.

Ce domaine de la cognition ne devrait pas être déserté par les anthropologues, comme on peut parfois le redouter : inventoriant les disciplines impliquées dans les sciences cognitives (qui sont nécessairement interdisciplinaires), Georges Vignaux cite les neurosciences, l'intelligence artificielle, la philosophie, la psychologie et la linguistique qui, toutes, participent à la construction d'une nouvelle « science » des phénomènes constitutifs de nos appareils psycho-biologiques et des interactions entre ces appareils et

nos comportements y compris sous leurs formes hautement symboliques telles que les langages et les cultures »⁶³⁶. Il souligne aussitôt un paradoxe, la relégation à un rôle secondaire de l'anthropologie, alors que cette discipline s'est impliquée dès les premières conceptualisations historiques des sciences cognitives, implication naturelle puisqu'il s'agissait « de construire une science des spécificités de l'humain dans ce qu'elles ont d'universel au travers des variations ».⁶³⁷ Sans doute peut-on expliquer la présence encore discrète de l'anthropologie dans le champ des sciences cognitives – en France, en particulier - par la pesanteur de l'héritage de la sociologie positiviste. Abandonnons définitivement l'idée que la culture est une chose, conseille Roy d'Andrade.⁶³⁸ Je pense que nos disciplines sont en bonne voie de le faire, rompant ainsi salutairement avec le dogme durkheimien. La plupart d'entre nous reconnaissent aujourd'hui qu'il n'y a pas de culture qui existerait telle une entité abstraite : ce que nous appelons la culture n'a pas d'autre forme que celle du partage réussi de choses sociales et culturelles entre des individus singuliers. Elle n'a aucune autonomie propre car elle est en permanence le produit d'une pétition partageuse de ces individus. Que cette pétition cesse, et la culture se défait pour, éventuellement, renaître à l'occasion de nouveaux partages. Malheureusement, l'idée qu'il est illusoire de chercher à comprendre vraiment ce processus (tâche qui incombe aux anthropologues) en négligeant les mécanismes mentaux de ces individus (cognition, émotions, etc.)⁶³⁹ est beaucoup moins répandue. Il faut donc « rendre à l'anthropologie culturelle la vraisemblance psychologique dont manquent la plupart de ses hypothèses »⁶⁴⁰ sans pour autant disqualifier les approches non cognitivistes dont les

⁶³⁶ G. Vignaux, *op. cit.*, p. 8-9.

⁶³⁷ *Op. cit.*, p. 9.

⁶³⁸ Roy D'Andrade, *op. cit.*, p. 250.

⁶³⁹ « To attempt to understand culture by ignoring the human mind is like attempting to understand *Hamlet* by ignoring the Prince of Denmark » : Melford Spiro cité in C. Strauss, N. Quinn, *op. cit.*, p. 9.

⁶⁴⁰ Pascal Boyer in Pierre Bonte, Michel Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991, p. 160.

apports à la discipline ne sont plus à démontrer. Au fond, toute la difficulté consiste à se situer entre les deux pôles extrêmes suivants : (i) l'individualité de chaque être humain est radicale et la distance qu'il y a entre deux personnes est toujours irréductible. Ontologiquement, il n'y a rien de collectif, ce que l'on appelle la société n'est qu'une collection d'individus asyndètes et il s'ensuit que, épistémologiquement, l'anthropologue ne peut rien en dire ; (ii) les caractéristiques individuelles sont secondaires en regard de ce qui fait la spécificité d'un être humain : il est un être social qui se construit et ne vit qu'en société. Ontologiquement, tout est collectif, la tâche du sociologue ou de l'anthropologue consistant à déterminer ce que l'on peut en savoir. Récusant ces deux thèses, j'ai soutenu dans ce dossier que si l'individualité est bien radicale, elle se déploie toujours dans une visée du partage : la rencontre de l'Autre est dès lors inévitable. Comment et à quelles conditions réussit-elle ? Parmi les lignes directrices que fixe Searle à la fin de son dernier ouvrage, l'ultime est celle-ci : « il nous faut redécouvrir le caractère social de l'esprit. »⁶⁴¹

Très humblement, avec une sincère modestie, je reprends ce programme à mon compte avec comme viatique l'hypothèse suivante : la clé est le partage.

⁶⁴¹ J. R. Searle, *La redécouverte de l'esprit*, op. cit., p. 329.

« Les poètes et les mathématiciens connaissent depuis longtemps l'inadéquation des mots à l'expérience, leur tendance à conduire simplement dans d'autres mondes ; mais c'est une découverte toute neuve, pour les ethnographes, et elle les a plongés, du moins certains d'entre eux, dans une certaine confusion, peut-être permanente, probablement pas » : Clifford Geertz, *Ici et Là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié, 1996, p. 137.

« Encore devons-nous nous féliciter de nous être mis d'accord sur ceci : que ce n'est pas des mots qu'il faut partir, mais que, et pour apprendre, et pour chercher le réel, c'est du réel lui-même, qu'il faut partir, bien plutôt que des noms. » *Cratyle*, 439b.

Bibliographie

1. Ontologie, Épistémologie, Méthodologie

- ABOU (Sélim).- « Les métamorphoses de l'identité culturelle », *Diogène*, n° 177, Janvier-Mars 1997, p. 3-16.
- AFFERGAN (Francis).- *Exotisme et altérité*.- Paris, PUF, 1987.- Bibliographie, 295 p.
- AFFERGAN (Francis).- *Critiques anthropologiques*.- Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1991.- Index, 227 p.
- AFFERGAN (Francis).- « Textualisation et métaphorisation du discours anthropologique », *Communications*, 58/1994, p. 31-44.
- AFFERGAN (Francis).- *La pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*.- Paris, Albin Michel, 1997.- Bibliographie, 288 p.
- ALFERI (Pierre).- *Guillaume d'Ockham le singulier*.- Paris, Les Éditions de Minuit, 1989.- Bibliographie, 482 p.
- ALTHABE (Gérard), FABRE (Daniel), LENCLUD (Gérard) (sous la direction de).- *Vers une ethnologie du présent*.- Paris, MSH, 1992.- Bibliographie, 259 p.
- ANDERSON (Benedict).- *L'imaginaire national*.- Paris, La Découverte, 1996.- Bibliographie, 215 p.
- ARENDT (Hannah).- *Considérations morales*.- Paris, Payot & Rivages, 1996.- 79 p.
- ARISTOTE.- *Métaphysique*.- Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.- Bibliographie, 310 et 315 p.
- ARISTOTE.- *Poétique*.- Paris, Les Belles Lettres, 1932 & 1990.- Index, 101 p.
- ARISTOTE.- *Rhétorique (Livre I)*.- Paris, Les Belles Lettres, 1938 & 1967.- 144 p.
- ARISTOTE.- *Rhétorique (Livre II)*.- Paris, Les Belles Lettres, 1938.- 136 p.
- ARISTOTE.- *Rhétorique (Livre III)*.- Paris, Les Belles Lettres, 1973.- 175 p.
- AUSTIN (J.L).- *Quand dire, c'est faire*.- Paris, Seuil, 1970.- Lexique, index, postface de François Récanati, 207 p.
- BACHELARD (Gaston).- *Le nouvel esprit scientifique*.- Paris, PUF, 1934 & 1984.- 185 p.
- BAUDOUIN (Jean).- *Karl Popper*.- Paris, PUF, 1989.- Bibliographie, 128 p. (coll. *Que sais-je ?*, n° 2440).
- BAZIN (Jean).- « Questions de sens », *Enquête*, 6-1998, p. 13-34.
- BENEDICT (Ruth).- *Patterns of Culture*.- New York, Penguin Books, 1946.- Index, 272 p.
- BENMAKHLOUF (Ali).- *Bertrand Russell. L'atomisme logique*.- Paris, PUF, 1996.- Bibliographie, 126 p.
- BENTHAM (Jeremy).- *De l'ontologie*.- Paris, Seuil, 1997.- Bibliogr., glossaire, index, 289 p.
- BENVENISTE (Emile).- *Problèmes de linguistique générale, 1*.- Paris, Gallimard, 1966.- Index, 356 p.
- BENVENISTE (Emile).- *Problèmes de linguistique générale, 2*.- Paris, Gallimard, 1974.- Index, 288 p.
- BERTHOUD (Gérald), BUSINO (Giovanni).- *Pratiques sociales et théories. Les discordes des universitaires*.- Genève, Librairie Droz, 1995.- Index, 335 p.
- BETEILLE (André).- « The Idea of Indigenous People », *Current Anthropology*, Volume 39, n° 2, avril 1998, p. 187-191.
- BIRNBAUM (Pierre), LECA (Jean) (sous la direction de).- *Sur l'individualisme. Théories et méthodes*.- Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986.- Index, 379 p.
- BOGDAN (Radu J.).- « Attitudes mentales et psychologie de sens commun. Contre l'élimination », *Hermès* 3, 1988, p. 56-84.

- BONNAURE (Pierre).- « De l'usage des métaphores en prospective », *Futuribles*.- n° 212, septembre 1996.- p. 59-74.
- BOUDON (Raymond), « Sens et raisons : théories de l'argumentation en sciences humaines », *Hermès*, n° 16, 1995, p. 29-44.
- BOURDIEU (Pierre).- *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle*.- Genève-Paris, Librairie Droz, 1972.- Index, 282 p.
- BOURDIEU (Pierre).- *Le sens pratique*.- Paris, Editions de Minuit, 1980.- Bibliographie, index, 477 p.
- BOURDIEU (Pierre).- *Méditations pascaliennes*.- Paris, Seuil, 1997.- Index, 318 p.
- BOURDIEU (Pierre).- *Les usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique*.- Paris, INRA Éditions, 1997.- 79 p.
- BOUVERESSE (Jacques).- *Langage, perception et réalité. Tome 1 : La perception et le jugement*.- Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon, 1995.- Bibliographie, 487 p.
- CASSIRER (Ernst).- *La philosophie des formes symboliques. 3. La phénoménologie de la connaissance*.- Paris, Éditions de Minuit, 1972.- Bibliographie, index, 612p.
- CHALMERS (Alan F.).- *Qu'est-ce que la science ? Récents développements en philosophie des sciences : Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend*.- Paris, La Découverte, 1987.- Bibliographie, index, 287 p.
- CLAPIER-VALLADON (Simone).- *Panorama du culturalisme*.- Paris, Éditions Épi, 1976.- Bibliographie, 236 p.
- CLIFFORD (James).- *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XXe siècle*.- Paris, École nationale supérieure des Beaux-Arts, 1996.- Bibliographie, index, photographies, 391 p.
- COOREBYTER (Vincent de) (sous la direction de).- *Rhétoriques de la science*.- Paris, PUF, 1994.- Index, 253 p.
- COQUERY-VIDROVITCH (Catherine).- « L'anthropologie ou la mort du phénix ? », *Le débat*, n° 90, mai-août 1996.- p. 114-128.
- COQUIO (Catherine).- « L'extrême, le génocide, l'expérience concentrationnaire. Productivité et apories de trois concepts », *Critique*, mai 1997, Tome LIII, n° 600, p. 339-364.
- CUCHE (Denys).- *La notion de culture dans les sciences sociales*.- Paris, La Découverte, 1996.- Bibliographie, 124 p.
- DAVAL (René).- « Société humaine et communication significative selon George Herbert Mead », *Revue philosophique*.- n° 3/1997, p. 285-304.
- DE HEUSCH (Luc).- « Maintenir l'anthropologie », *Le débat*, n° 90, mai-août 1996, p. 129-146.
- DELAMONT (Sara).- *Appetites and Identities. An Introduction to the Social Anthropology of Western Europe*.- London, Routledge, 1995.- Bibliographie, index, 254 p.
- DE LIBERA (Alain).- *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*.- Paris, Seuil, 1996.- Bibliographie, index, glossaire, 511 p.
- DENNETT (Daniel).- *La conscience expliquée*.- Paris, Odile Jacob, 1993.- Bibliographie, index, 628 p.
- DENNETT (Daniel).- *La diversité des esprits. Une approche de la conscience*.- Paris, Hachette, 1996.- Bibliographie, index, 240 p.
- DESCOLA (Philippe), LENCLUD (Gérard), SEVERI (Carlo), TAYLOR (Anne-Christine).- *Les idées de l'anthropologie*.- Paris, Armand Colin, 1988.- Bibliographie, index, 208 p. (préface de Françoise Zonabend).
- DESCOMBES (Vincent).- *La denrée mentale*.- Paris, Minuit, 1995.- Bibliographie, 349 p.
- DESCOMBES (Vincent).- *Les institutions du sens*.- Paris, Minuit, 1996.- Bibliogr., 350 p.

- DESCOMBES (Vincent).- « *L'esprit comme esprit des lois* », *Le débat*.- n° 90, mai-août 1996, p. 71-93.
- DESCOMBES (Vincent).- « L'identification des idées », *Revue philosophique de Louvain*.- Tome 96, n° 1, février 1998, p. 86-118.
- DESROSIERES (Alain).- *La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*.- Paris, La Découverte, 1993.- Bibliographie, index, 441 p.
- DODIER (Nicolas), BASZANGER (Isabelle).- « Totalisation et altérité dans l'enquête ethnographique », *Revue française de sociologie*.- XXXVIII, 1997, p. 37-66.
- DOSSE (François).- *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*.- Paris, La Découverte, 1995.- Bibliographie, index, 432 p.
- DROUIN (Jean-Marc).- « Contribution à l'histoire du holisme : la philosophie de Jan Christian Smuts », *La crise environnementale*.- Paris, INRA, 1997 (Les Colloques n° 80), p. 193-203.
- DROZDA-SENKOWSKA (E.) (sous la direction de).- *Irrationalités collectives*.- Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1995.- Bibliographie, 335 p.
- DROZ-VINCENT (Gabriel).- « L'atomisme dans le monisme épicurien », *Revue philosophique*.- n° 1/1995, p. 3-17.
- DUCROS (Albert), DUCROS (Jacqueline), JOULIAN (Frédéric) (sous la direction de).- *La culture est-elle naturelle ? Histoire, Épistémologie et Applications récentes du Concept de Culture*.- Paris, Éditions Errance, 1998.- Bibliographie, 238 p.
- DUMMETT (Michael).- *Les origines de la philosophie analytique*.- Paris, Gallimard, 1991.- Bibliographie, glossaire, index, 232 p.
- DUMONT (Louis).- *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*.- Paris, Seuil, 1983.- Index, 272 p.
- DURAND (Gilbert).- *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1969 & 1992.- Bibliographie, index, XXIII + 536 p.
- DURKHEIM (Émile).- *Sociologie et philosophie*.- Paris, PUF, 1924 & 1996.- LXXI +143 p.
- DURKHEIM (Émile).- *Les règles de la méthode sociologique*.- Paris, PUF, 1937 & 1977.- 149 p.
- DURKHEIM (Émile).- *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.- Paris, PUF, 1960 & 1985.- 647 p. (coll. Quadrige).
- DURKHEIM (Émile).- *Textes. 2. Religion, morale, anomie*.- Paris, Minuit, 1975.- Ind., 507 p.
- ELIAS (Norbert).- *La société des individus*.- Paris, Fayard, 1991.- 303 p.
- FABREGAT (Claudio Esteva).- *Cultura, sociedad y personalidad*.- Barcelone, Édition Anthropos, 1993.- Bibliographie, index, 463 p.
- FEBVRE (Lucien).- *Combats pour l'histoire*.- Paris, Armand Colin, 1992.- Bibliographie, index, 456 p.
- FOUCAULT (Michel).- *Les mots et les choses*.- Paris, Gallimard, 1966.- 400 p.
- FREGE (Gottlob).- *Écrits logiques et philosophiques*.- Paris, Seuil, 1971.- 237 p.
- GEERTZ (Clifford).- *Bali. Interprétation d'une culture*.- Paris, Gallimard, 1983.- bibliographie, 257 p. (coll. Bibliothèque des Sciences Humaines).
- GEERTZ (Clifford).- *Ici et Là-bas. L'anthropologue comme auteur*.- Paris, Métailié, 1996.- 155 p.
- GODELIER (Maurice).- « Du passé faut-il faire table rase ? », *L'Homme*, 143, juil.-sept. 1997, p. 101-116.
- GODIN (Christian).- *La Totalité. Prologue. Pour une philosophie de la totalité*.- Paris, Champ Vallon, 1997.- 151 p.

- GODIN (Christian).- *La Totalité. 1. De l'imaginaire au symbolique*.- Paris, Champ Vallon, 1998.- Bibliographie, index, ill., 960 p.
- GODIN (Christian).- *La Totalité. 4. La totalité réalisée. Les arts et la littérature*.- Paris, Champ Vallon, 1997.- Bibliographie, index, ill., 607 p.
- GOODY (Jack).- *L'homme, l'écriture et la mort*.- Paris, Les Belles Lettres, 1996.- Bibliographie, 249 p.
- GOSSIAUX (Jean-François).- « L'ethnologie au bout du compte », *Terrain*.- n° 30, mars 1998, p. 153-163.
- GRANEL (Gérard).- « Indomptable singularité. Quelques remarques sur *Des hégémonies brisées* », *Critique*, mai 1997, Tome LIII, n° 600, p. 365-380.
- GRANGER (Gilles-Gaston).- « Catégories et raison », *L'univers philosophique*, Encyclopédie Philosophique Universelle.- Paris, PUF, 1991, p. 528-541.
- GRILLO (Eric).- *La philosophie du langage*.- Paris, Seuil, 1997.- 64 p.
- GROULX (Lionel H.).- « Querelle autour des méthodes », *Sociologie-anthropologie*.- n° 2, 1997, p. 11-28.
- GRUZINSKI (Serge).- *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVIe-XVIIIe siècle*.- Paris, Gallimard, 1988.- Bibliographie, 375 p.
- GUERMONPREZ (Jean-François).- « Le rêve d'une anthropologie naturaliste », *L'homme*, 146/1998, p. 225-231.
- HAINARD (Jacques), KAEHR (Roland) (sous la direction de).- *Dire les autres. Réflexions et pratiques ethnologiques*.- Lausanne, Éditions Payot Lausanne, 1997.- Bibliographie, 381 p.
- HAMBURGER (Käte).- *Logique des genres littéraires*.- Paris, Seuil, 1986.- Index, 312 p.
- HARRIS (Marvin).- *Antropología cultural*.- Madrid, Alianza Editorial, 1995.- Bibliographie, 739 p.
- HEIDEGGER (Martin).- *L'être et le temps*.- Paris, Gallimard, 1964.- Glossaire, 324 p.
- HOCHMANN Jacques, JEANNEROD Marc.- *Esprit, où es-tu ? Psychanalyse et neurosciences*.- Paris, Odile Jacob, 1991 & 1996.- 279 p.
- HOFSTADTER (Douglas), DENNETT (Daniel).- *Vues de l'esprit. Fantaisies et réflexions sur l'être et l'âme*.- Paris, InterEditions, 1987.- Bibliographie, index, 508 p.
- IVAINER (Théodore), LENGLET (Roger).- *Les ignorances des savants*.- Paris, Maisonneuve & Larose, 1996.- Bibliographie, index, 197 p.
- JACOB (Pierre).- *De Vienne à Cambridge*.- Paris, Gallimard, 1980.- Bibliographie, index, 480 p. (coll. Tel).
- JACOB (Pierre).- *Pourquoi les choses ont-elles un sens ?*.- Paris, Éditions Odile Jacob, 1997.- Bibliographie, index, 347 p.
- KEESING (Roger M.).- « Métaphores conventionnelles et métaphysiques anthropologiques », *Enquête*, 3-1996, p. 211-238.
- KILANI (Mondher).- « Du terrain au texte. Sur l'écriture de l'anthropologie », *Communications*, n° 58/1994, p. 45-60.
- KUHN (Thomas S.).- *La structure des révolutions scientifiques*.- Paris, Flammarion, 1983.- 285 p.
- KUPER (Adam).- *The invention of primitive society. Transformations of an illusion*.- London, Routledge, 1988.- Index, ill., 264 p.
- KUPER (Adam) (sous la direction de).- *Conceptualizing Society*.- London, Routledge, 1992.- Bibliographie, index, 152 p.
- LABURTHER-TOLRA (Philippe).- *Critiques de la raison ethnologique*.- Paris, PUF, 1998.- Bibliographie, index, 125 p.

- LAHIRE (Bernard).- *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*.- Paris, Nathan, 1998.- Bibliographie, 271 p. (coll. Essais & Recherches).
- LAPLANTINE (François).- *La description ethnographique*.- Paris, Nathan Université, 1996.- Bibliographie, 127 p.
- LARGEAULT (Jean).- *Enquête sur le nominalisme*.- Paris et Louvain, Ed. Nauwelaerts, 1971.- Bibliographie, 453 p.
- LATOUR (Bruno).- *Le métier de chercheur. Regard d'un anthropologue*.- Paris, INRA, 1995.- 95 p.
- LAUGIER-RABATE (Sandra).- *L'anthropologie logique de Quine. L'apprentissage de l'obvie*.- Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1992.- Bibliographie, index, 288 p.
- LEACH (Edmund R.).- *Critique de l'anthropologie*.- Paris, PUF, 1968.- Bibliographie, 239 p.
- LEACH (Edmund R.).- *L'unité de l'homme et autres essais*.- Paris, Gallimard, 1980.- Bibliographie, ill., 393 p.
- LENCLUD (Gérard).- « Le factuel et le normatif. Les différences culturelles relèvent-elles d'une description ? » in *La différence*, Catalogue d'exposition du Musée d'ethnographie de Neuchâtel, Neuchâtel, Musée d'ethnographie, 1995, p. 13-32.
- LENCLUD (Gérard).- « La culture s'attrape-t-elle ? Remarques sur l'idée de contagion des idées », *Communications*, n° 66, 1998, p. 165-18.
- LEWIS (I.M.).- *Social Anthropology in Perspective. The Relevance of Social Anthropology*.- New York, Penguin Books, 1976.- Bibliographie, index, 386 p.
- LLOBERA (Joseph R.).- « Anthropology as a Science », *Etnofoor*.- IX(2) 1996, p. 17-30.
- LLOYD (Geoffrey E.R.).- *Pour en finir avec les mentalités*.- Paris, La Découverte, 1993 & 1996.- Bibliographie, index, 247 p.
- LOURAU (René).- *Actes manqués de la recherche*.- Paris, PUF, 1994.- 236 p.
- MANNHEIM (Karl).- *Le problème des générations*.- Paris, Nathan, 1990.- Bibliographie, introduction et préface de Gérard Mauger, 125 p.
- MARTIN (Robert).- *Langage et croyance. Les « univers de croyance » dans la théorie sémantique*.- Bruxelles, Éditions Pierre Mardaga, 1987.- Bibliographie, 189 p.
- MAUSS (Marcel).- *Essais de sociologie*.- Paris, Minuit, 1968 & 1969.- 254 p.
- MENNELEY (Anne).- « Analogies and Resonances in the Process of Ethnographic Understanding », *Ethnos*, 63:2, 1998, p. 202-226.
- MEYER (Michel).- *Questions de rhétorique. Langage, raison et séduction*.- Paris, Librairie Générale Française, 1993.- Bibliographie, index, 160 p.
- MOSCOVICI (Serge) (sous la direction de).- *Psychologie sociale*.- Paris, PUF, 1984.- Bibliographie, 596 p.
- MOUY (Paul).- *Logique et philosophie des sciences*.- Paris, Hachette, 1944.- Index, 281 p.
- NEF (Frédéric).- *Logique et langage. Essais de sémantique intensionnelle*.- Paris, Hermès, 1988.- Bibliographie, index, 178 p.
- NEF (Frédéric).- *La logique du langage naturel*.- Paris, Hermès, 1989.- Glossaire, ind., 63 p.
- ORIOLE (Michel) (sous la direction de), *Les variations de l'identité. Étude de l'évolution de l'identité culturelle des enfants d'émigrés portugais en France et au Portugal*, Rapport final de l'A.T.P. CNRS 054, Nice, 1984, bibliographie, 2 vol., 522 et 345 p.
- PAPERMAN (Patricia), OGIER (Ruwen) (sous la direction de). *La couleur des pensées. Sentiments, émotions, intentions*.- Paris, EHESS, 1995.- 281 p.
- PASSERON (Jean-Claude).- *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*.- Paris, Nathan, 1991.- Bibliographie, 408 p.
- PASSERON (Jean-Claude).- « L'espace mental de l'enquête (I). La transformation de l'information sur le monde dans les sciences sociales », *Enquête*, n° 1, 1995, p. 13-42.

- PASSERON (Jean-Claude).- « L'espace mental de l'enquête (II). L'interprétation et les chemins de la preuve », *Enquête*, n° 3, 1996, p. 89-126.
- PASSERON (Jean-Claude).- « La constitution des sciences sociales. Unité, fédération, confédération », *Le débat*, n° 90, mai-août 1996.- p. 93-112.
- PERELMAN (Ch.), OLBRECHTS-TYTECA (L.).- *Rhétorique et philosophie. Pour une théorie de l'argumentation en philosophie*.- Paris, PUF, 1952.- 161 p.
- PESSIN (Alain).- *Le mythe du peuple et la société française du XIX^e siècle*.- Paris, PUF, 1992.- Bibliographie, 280 p.
- PLATON.- *Gorgias* ou *De la rhétorique*.- Paris, Gallimard, 1950 (Bibliothèque de la Pléiade).
- PLATON.- *Ménon* ou *De la vertu* ;.- Paris, Gallimard, 1950 (Bibliothèque de la Pléiade).
- PLATON.- *Cratyle* ou *De la rectitude des mots*.- Paris, Gallimard, 1950 (Bibliothèque de la Pléiade).
- PLATON.- *Phèdre* ou *De la beauté*.- Paris, Gallimard, 1950 (Bibliothèque de la Pléiade).
- PLATON.- *Timée* ou *De la nature*.- Paris, Gallimard, 1950 (Bibliothèque de la Pléiade).
- POPPER (Karl).- *La logique de la découverte scientifique*.- Paris, Payot, 1973.- Préface de Jacques Monod, 480 p.
- POPPER (Karl).- *Misère de l'historicisme*.- Paris, Presses Pocket, 1988.- Bibliogr., 214 p.
- PUTNAM (Hilary).- *Raison, vérité et histoire*.- Paris, Minuit, 1984.- 244 p.
- PUTNAM (Hilary).- *Représentation et réalité*.- Paris, Gallimard, 1988.- Index, 226 p.
- QUINE (W.V.).- *Quiddités. Dictionnaire philosophique par intermittence*.- Paris, Seuil, 1992.- Index, 282 p.
- QUINE (W.V.).- *La Poursuite de la vérité*.- Paris, Seuil, 1993.- Index, 157 p. (coll. L'ordre philosophique).
- RAVIS-GIORDANI (Georges).- « Le miroir aux métaphores. L'ethnologie des manuels », *Ethnologie française*.- XXVII, 1997, 3, p. 357-366.
- RECANATI (François).- *La transparence et l'énonciation. Pour introduire à la pragmatique*.- Paris, Seuil, 1979.- 215 p.
- RECANATI (François).- *Les énoncés performatifs*.- Paris, Minuit, 1981.- Index, 287 p.
- Rhétorique et discours critiques. Échanges entre langue et métalangues*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1989.- 230 p.
- RICOEUR (Paul).- *La métaphore vive*.- Paris, Seuil, 1975.- Bibliographie, index, 414 p.
- ROSSI (Jean-Gérard).- *La philosophie analytique*.- Paris, PUF, 1989.- Bibliographie, 128 p. (coll. *Que sais-je ?*, n° 2450).
- RUPP-EISENREICH (Britta).- *Histoires de l'anthropologie: XVI-XIX siècles*.- Paris, Klincksieck, 1984.- Index, 447 p.
- RUSSELL (Bertrand).- *Analyse de l'esprit*.- Paris, Payot, 1926.- 311 p.
- RUSSELL (Bertrand).- *Histoire de mes idées philosophiques*.- Paris, Gallimard, 1961.- 351 p. (coll. Tel).
- RUSSELL (Bertrand).- *Signification et vérité*.- Paris, Flammarion, 1969.- 378 p.
- RUSSELL (Bertrand).- *La méthode scientifique en philosophie. Notre connaissance du monde extérieur*.- Paris, Payot, 1971.- 251 p.
- SALEM (Jean).- *L'Atomisme antique. Démocrite, Epicure, Lucrèce*.- Paris, Librairie Générale Française, 1997.- Bibliographie, index, 255 p.
- SANSOT (Pierre).- « Le goût de l'écriture : une dérive épistémologique », *Communications*, n° 58/1994, p. 61-67.
- SCHULTE-TENCKOFF (Isabelle).- *La vue portée au loin. Une histoire de la pensée anthropologique*.- Lausanne, Éditions d'en bas, 1985.- Bibliographie, index, 223 p.
- SEARLE (John R.).- *Sens et expression. Études de théorie des actes de langage*.- Paris, Éditions de Minuit, 1982.- Bibliographie, index, 245 p.

- SEARLE (John R.).- *L'intentionnalité. Essai de philosophie des états mentaux*.- Paris, Éditions de Minuit, 1985.- Index, lexique, 341 p.
- SEARLE (John R.).- *La redécouverte de l'esprit*.- Paris, Gallimard, 1995.- Bibliographie, index, 355 p.
- SEARLE (John R.).- *La construction de la réalité sociale*.- Paris, Gallimard, 1998.- Index, 305 p.
- SOKAL (Alan), BRICMONT (Jean).- *Impostures intellectuelles*.- Paris, Odile Jacob, 1997.- Bibliographie, index, 276 p.
- SPERBER (Dan).- *Le symbolisme en général*.- Paris, Hermann, 1974.- Bibliographie, 163 p.
- SPERBER (Dan).- *Le savoir des anthropologues*.- Paris, Hermann, 1982.- Bibliographie, index, 141 p.
- SPERBER (Dan).- *La contagion des idées*.- Paris, Odile Jacob, 1996.- Bibliogr., index, 245 p.
- SPERBER (Dan).- « Réponse à Gérard Lenclud », *Communications*, n° 66, 1998, p. 185-192.
- STENGERS (Isabelle) (sous la direction de).- *D'une science à l'autre. Des concepts nomades*.- Paris, Seuil, 1987.- Bibliographie, index, 392 p.
- STENGERS (Isabelle), SCHLANGER (Judith).- *Les concepts scientifiques*.- Paris, Gallimard, 1991.- 190 p.
- STRAUSS (Claudia), QUINN (Naomi).- *A cognitive theory of cultural meaning*.- Cambridge, Cambridge University Press, 1997.- Bibliographie, index, 323 p.
- TARDE (Gabriel de).- *Les lois de l'imitation*.- Paris, Kimé, 1993.- 428 p. (présentation de Bruno Karsenti).
- TAYLOR (Charles).- *La liberté des modernes*.- Paris, PUF, 1997.- Bibliographie, 309 p.
- THIEBAUT (Dominique).- Compte rendu de *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines* (DOSSE François): *Cahiers du G.R.A.T.I.C.E.*, n° 10, 1^{er} semestre 1996, p. 171-183.
- THOMAS (Nicholas).- « Épistémologies anthropologiques », *Revue internationale des sciences sociales*, n° 153, septembre 1997, p. 369-380.
- TOYNBEE (Arnold).- *L'histoire*.- Paris, Payot, 1996.- 711 p.
- VEYNE (Paul).- *Comment on écrit l'histoire suivi de Foucault révolutionne l'histoire*.- Paris, Seuil, 1971 & 1978, 247 p.- (coll. Points Histoire n° H40).
- VEYNE (Paul).- *Le quotidien et l'intéressant. Entretiens avec Catherine Darbo-Peschanski*.- Paris, Les Belles Lettres, 1995.- 321 p.
- VEYNE (Paul).- « L'interprétation et l'interprète. A propos des choses de la religion », *Enquête*, n° 3, 1996, p. 241-272.

2. Anthropologie de la mémoire

- ABRIOL (Stéphane).- « Art et mémoire : des mémoriaux pour les victimes du sida », *Ethnologie française*, XXVIII, 1998/1, janvier-mars, p. 127-134.
- ALGAZI (Gadi).- « Violence, mémoire et pouvoir seigneurial à la fin du Moyen Age », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 105, décembre 1994, pp. 26-28.
- ALTHABE (Gérard).- « Le Centre civique de Bucarest. De l'idée à la mémoire », *Enquête* n° 4-1996, p. 147-151.
- ANTOINE (Jean-Philippe).- « Mémoire, lieux et invention spatiale dans la peinture italienne des XIII^e et XIV^e siècles », *Annales ESC*, novembre-décembre 1993, n° 6, pp. 1447-1469.

- ANTOINE (Jean-Philippe).- « Invention spacieuse et scène de la parole : les fresques monumentales en Italie au tournant des Duecento et Trecento », *Les cahiers de la Villa Gillet*, cahiers spécial 1996, p. 37-65.
- ANTZE (Paul), LAMBEK (Michael) (sous la direction de).- *Tense Past. Cultural Essays in Trauma and Memory*.- Routledge, New York & Londres, 1996.- Bibliographie, index, 266 p.
- ARIEL DE VIDAS (Anath).- « Textiles, Memory and the Souvenir Industry in the Andes » in LANFANT (Marie-Françoise), ALLCOCK (John B.) et BRUNER (Edward M.).- *International Tourism. Identity and Change*.- Londres, Sage, 1995.- Bibliographie, index, 246 p. (p. 67-83).
- ARON-SCHNAPPER (Dominique), HANET (Danièle).- "D'Hérodote au magnétophone : sources orales et archives orales", *Annales E.S.C.*, janvier-février 1980, 35-1, p. 183-199.
- ASCHIERI (Lucien).- *Le passé recomposé. Mémoire d'une communauté provençale*.- Marseille, Tacussel, 1985.- Bibliographie, ill., 260 p.
- ASSIER-ANDRIEU (L.).- "Maison de mémoire. Structure symbolique du temps familial en Languedoc : Cucurnis", *Terrain*, n° 9, 1987, p. 10-33.
- ASSOUN (Paul-Laurent).- « Le sujet de l'oubli selon Freud », *Communications*, n° 49, 1989, p. 97-111.
- AUDOIN-ROUZEAU (Stéphane).- « Oublis et non-dits de l'histoire de la Grande Guerre », *Revue du Nord*, Tome LXXVIII, avril-juin 1996, p. 355-365.
- AUGE (Marc).- "Les lieux de mémoire du point de vue de l'ethnologue", *Gradhiva*, n° 6, 1989, p. 3-12.
- AUGE (Marc) (sous la dir. de).- *Territoires de la mémoire*.- Thonon-les-Bains, Éditions de l'Albaron, 1992, 139 p., Postface de Claude Lévi-Strauss.
- AUGE (Marc).- *Les formes de l'oubli*.- Paris, Payot & Rivages, 1998.- 123 p.
- AURIAT (Nadia).- *Les défaillances de la mémoire humaine. Aspects cognitifs des enquêtes rétrospectives*.- Paris, PUF-INED, 1997.- 228 p. (coll. Travaux et documents).
- BACHELARD (Gaston).- *L'intuition de l'instant*, Paris, Stock & Gonthier, 1932.- bibliographie, 153 p. (coll. Médiations).
- BACHELARD (Gaston).- *La dialectique de la durée*, Paris, PUF, 1950 & 1989.- 151 p. (coll. Quadriges).
- BADDELEY (Alan).- *La mémoire humaine. Théorie et pratique*.- Grenoble, P.U.G.- 1993.- Bibliographie, index, 547 p.
- BAETA NEVES FLORES (Luiz Felipe).- « Mémoires migrantes. Migration et idéologie de la mémoire sociale », *Ethnologie française*, XXV, 1995, 1, p. 43-50.
- BAHLOUL (Joëlle).- *La maison de mémoire. Ethnologie d'une demeure judéo-arabe en Algérie (1937-1961)*.- Paris, Métailié, 1992.- Bibliographie, ill., glossaire, 247 p. (Collection Traversées).
- BALANDIER (Georges).- *Le désordre*., Paris, Fayard, 1988.- 252 p.
- BALANDIER (Georges).- *Le dédale. Pour en finir avec le XX^e siècle*, Paris, Fayard, 1994.- 236 p.
- BARATIN (Marc), JACOB (Christian) (sous la direction de).- *Le pouvoir des bibliothèques. La mémoire des livres en Occident*.- Paris, Albin Michel, 1996.- Bibliographie, 338 p.
- BAROJA (Julio Caro).- *Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España)*.- Barcelone, Editions Seix Barral, 1992.- Index, 213 p.
- BAROU (Jacques).- « Civilisation de l'écrit, culture de l'oralité », *Informations sociales*, n° 59, 1997, p. 16-29.
- BARTHELEMY (Tiphaine), PINGAUD (Marie-Claude) (sous la direction de).- *La généalogie entre science et passion*, Paris, C.T.H.S., 1997.- 422 p.

- BASTIDE (Roger).- "Mémoire collective et sociologie du bricolage", *Bastidiana*, 7-8.- p. 209-242.
- BAUMEL (Judith Tydor).- « Rachel Laments Her Children » - Representation of Women in Israeli Holocaust Memorials », *Israel Studies*, vol. 1, n° 1, printemps 1996, p. 100-126.
- BAUSINGER (Hermann).- *Volkskunde ou l'ethnologie allemande*.- Paris, Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 1993.- Bibliographie, index, ill., 343 p.
- BEDARIDA (F.).- "La mémoire contre l'histoire", *Esprit*, n° 193, 1993, p. 7-13.
- BEDOUCHA-ALBERGONI (G.).- "La mémoire et l'oubli : l'enjeu du nom dans une société oasienne" in *Annales E.S.C.*, mai-août 1980, p. 730-747.
- BELLOIN (Gérard).- *Entendez-vous dans nos mémoires ...? Les Français et leur Révolution*.- Paris, La Découverte, 1988.- 270 p.
- BENSOUSSAN (Georges).- *Génocide pour mémoire*.- Paris, Ed. du Félin, 1989.- Bibliographie, annexes, 262 p.
- BEN-YEHUDA (Nachman).- *The Masada Myth : Collective Memory and Mythmaking in Israel*, Madison, University of Wisconsin Press, 1995.- 401 p.
- BERGSON (Henri).- *Matière et mémoire*.- Paris, P.U.F., 1939, 281 p., Coll. Quadrige n° 29.
- BERTAUX (Daniel).- *Les récits de vie*.- Paris, Nathan Université, 1997.- Bibliogr., 128 p.
- BIZEUL (Yves).- « Identité protestante en France et référence au passé » in *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Paris, C.T.H.S., 1993, p. 419-425.
- BLOCH (Maurice).- « Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné », *Enquête*, n° 2, 1995, p. 59-76.
- BOESPFLUG (François), DUNAND (Françoise), WILLAIME (Jean-Paul).- *Pour une mémoire des religions*.- Paris, La Découverte, 1996.- 204 p.
- BORGES (Jorge Luis).- « Funes ou la mémoire » in *Fictions*.- Paris, Gallimard, 1957 & 1965.- p. 109-118.
- BOUJU (Jacky).- « Tradition et identité. La tradition dogon entre traditionalisme rural et néo-traditionalisme urbain », *Enquête*, n° 2, 1995, p. 95-117.
- BOUVIER (Jean-Claude).- "La mémoire partagée : Lus-la-Croix-Haute", *Le Monde alpin et rhodanien*, n° 3-4/1980.
- BOYARIN (Jonathan) (éd.).- *Remapping Memory : The Politics of TimeSpace*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.- 266 p.
- BRAUDEL (Fernand).- *Les mémoires de la Méditerranée*.- Paris, Éditions de Fallois, 1998.- Ill., index, 399 p.
- BROQUA (Christophe).- « De quelques expressions collectives de la mémoire face au sida », *Ethnologie française*, XXVIII, 1998/1, janvier-mars, p. 103-111.
- BROQUA (Christophe), LOUX (Françoise), PRADO (Patrick).- « Sida : deuil, mémoire, nouveaux rituels », *Ethnologie française*, XXVIII, 1998/1, janvier-mars, p. 5-9.
- BUCHER (Bernadette).- *Descendants de Chouans. Histoire et culture populaire dans la Vendée contemporaine*.- Paris, Éditions de la M.S.H., 1995.- Bibliographie, index, glossaire, ill., cartes, tabl., 338 p.
- BURGUIERE (A.).- "La mémoire familiale du bourgeois gentilhomme : généalogies domestiques en France aux XVIIe et XVIIIe siècles", *Annales ESC*, n° 4, 1991, p. 771-788.
- CALLE (Mireille) (sous la direction de).- *Claude Simon. Chemins de la mémoire*.- Sainte-Foy (Québec), Ed. le Griffon d'argile, 1993.- Bibliographie, 244 p.
- CALLIER-BOISVERT (Colette).- "Traces et mémoires de l'eau. Le nettoyage d'un réseau collectif d'irrigation à Soajo, Portugal", *Ethnologie française*, XXIV, 1994, 4, p. 739-749.
- CAMBREZY (Luc).- "La mémoire trahie d'une princesse indienne" in *Cahiers des Sciences humaines*, 30 (3) 1994, p. 497-511.

- CAMPEANU (Pavel).- "La Roumanie. Amnésie et expiation", *Études*, septembre 1995 (3833), p. 149-159.
- CANDAU (Joël).- *Anthropologie de la mémoire*.- Paris, PUF, 1996.- Bibliographie, 128 p. (coll. *Que sais-je ?*, n° 3160).
- CANDAU (Joël).- « Quête mémorielle et nouveaux marchés généalogiques » in Barthelemy (Tiphaine), Pingaud (Marie-Claude).- *La généalogie entre science et passion*, Paris, Éditions du C.T.H.S., 1997.- p. 119-129.
- CANDAU (Joël).- « Memoria collettiva e retoriche olistiche », *Prometeo*, septembre 1997, n° 59, p. 14-23.
- CANDAU (Joël).- « Jeu de mémoire », *Xoana*, 5, 1997, p. 40-42.
- CANDAU (Joël).- *Mémoire et identité*.- Paris, PUF, 1998.- Bibliographie, index, 226 p., (coll. *Sociologie d'aujourd'hui*).
- CANDAU (Joël).- « Du mythe de Theuth à l'iconorrhée contemporaine. La Mémoire, la Trace et la Perte » in *Revue européenne des sciences sociales*, XXXVI, 1998, n° 111, p. 47-60.
- CANDAU (Joël).- « Traces et mémoire » in *Le monde alpin et rhodanien*, n° 1/1998, p. 7-10.
- CANDAU (Joël).- « Éléments d'anthropologie de la mémoire » in *Hommage à Raymond Eches*.- Toulouse, Éditions Octarès, 1998.- p. 105-112.
- CANDAU (Joël), MARCHETTI (Jean-Michel).- « La mémoire du feu » in *Catalogue de l'exposition « Feu profane, feu sacré »*, Draguignan, A.T.P., 1995.- p. 180-189.
- CARRUTHERS (Mary).- « » Locus Tabernaculi ». Mémoire et lieu dans la méditation monastique », *Les cahiers de la Villa Gillet*, cahiers spécial 1996, p. 7-36.
- CASTEL (Edith).- « La traversée de la mémoire. Cinquante ans après Auschwitz », *Cahiers pour croire aujourd'hui*, n° 15.- Paris, Assas éditions, 1995.- Bibliographie, 135 p.
- CHANGEUX (Jean-Pierre). *L'homme neuronal*.- Paris, Fayard, 1983.- Bibliographie, glossaire, 379 p. (coll. *Pluriel*).
- CHAPOUTIER (Georges).- *Mémoire et cerveau. Biologie de l'apprentissage*.- Monaco, Éditions du Rocher, 1988.- Bibliographie, glossaire, 126 p.
- CHAPOUTIER (Georges).- *La biologie de la mémoire*.- Paris, P.U.F., 1994.- Bibl., 128 p. (coll. *Que sais-je ?* n° 2869).
- CHARLE (Christophe).- « La mémoire des lieux », *Sociétés contemporaines*, 1997, n° 28, p. 103-110.
- CHESNEAUX (Jean).- *Habiter le temps*.- Paris, Bayard Éditions, 1996.- Bibliographie, index, 344 p.
- CHESNEAUX (Jean).- « Pour une culture politique du temps. Quel dialogue entre passé, présent, avenir ? », *Futuribles*, septembre 1998, n° 234, p. 57-68.
- CHEVALLIER (Denis).- *Savoir faire et pouvoir transmettre. Transmission et apprentissage des savoir-faire et des techniques*.- Paris, MSH, 1991.- Bibliographie, index, tabl., 267 p.
- CHIVA (Isac).- "Le patrimoine ethnologique de la France", *Encyclopædia Universalis Symposium*.- 1990, p. 229-241.
- CHOAY (Françoise).- *L'allégorie du patrimoine*.- Paris, Seuil, 1992.- Bibliographie, index, ill., 278 p., (collection "La couleur des idées").
- COBBI (Jane).- « Les partages alimentaires ou la mémoire des temps forts : les dons de nourriture au Japon » in Aymard Maurice, Grignon Claude, Sabban Françoise (sous la direction de).- *Le temps de manger. Alimentation, emploi du temps et rythmes sociaux*.- Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1993.- Bibliographie, ill., IV-326 p. (p. 183-193).

- COHEN (Anthony P.), RAPPORT (Nigel), (sous la dir. de).- *Questions of Consciousness*, Londres et New York, 1995.- Bibliographie, index, 244 p.
- COLARDELLE (Michel).- « La mémoire des exclus. Réflexions archéologiques et historiques sur la maladie et la mort épidémiques », *Ethnologie française*, XXVIII, 1998/1, janvier-mars, p. 20-26.
- COLE (Jennifer).- « Quand la mémoire resurgit. La rébellion de 1947 et la représentation de l'État contemporain à Madagascar », *Terrain*, n° 28, mars 1997, p. 9-28.
- Collectif, *Croire la mémoire ? Approches critiques de la mémoire orale*.- Aoste, AVAS-CARE-CREHOP, 1988, Rencontres internationales, Saint-Pierre, 16-18 octobre 1986.- 170 p.
- Collectif, *Histoires de vie. Approche pluridisciplinaire*.- Neuchâtel, Éditions de l'Institut d'ethnologie, Paris, Éditions de la M.S.H., 1987.- Bibliographie, 129 p.
- Collectif, "Le Pardon, Briser la dette et l'oubli" in *Autrement* n° 4.- Paris, 1991.
- Collectif, « Hiroshima 50 ans. Japon - Amérique: mémoires au nucléaire », *Autrement*, Série Mémoires n° 39.- Paris, Autrement, 1995.- Bibliographie, 239 p.
- Collectif, *La mémoire perdue. A la recherche des archives oubliées, publiques et privées, de la Rome antique*.- Paris, La Sorbonne, 1994, 185 p.
- Collectif, "Oublier nos crimes. L'amnésie nationale : une spécificité française ?", *Autrement*, n° 144, avril 1994.- Bibliographie, 281 p.
- Collectif, "Passés recomposés. Champs et chantiers de l'histoire", *Autrement*, n° 150-151, janv. 1995.- Bibliographie, 349 p.
- COMBE (Sonia).- *Archives interdites. Les peurs françaises face à l'Histoire contemporaine*.- Paris, Albin Michel, 1994.- Bibliographie, 328 p.
- COMTE (Auguste).- *Calendrier positiviste ou système général de commémoration publique*.- Paris, Librairie Scientifique-industrielle de L. Mathias, 1849.- 35 p.
- CONAN (Eric), ROUSSO (Henry).- *Vichy, un passé qui ne passe pas*.- Paris, Gallimard, 1996.- Bibliographie, index, 513 p.
- CONNERTON (Paul).- *How Societies Remember*.- Cambridge, Cambridge University Press, 1989.- Index, 121 p.
- COURTOIS (S.).- "Archives du communisme : mort d'une mémoire, naissance d'une histoire", *Le Débat*, n° 77, 1993, p. 145-156.
- CRETIAZ (Bernard).- "La mémoire colonisée", *D'autre part*, n° 6, 1990, 2 p.
- CRETIAZ (Bernard).- *La beauté du reste. Confession d'un conservateur de musée sur la perfection et l'enfermement de la Suisse et des Alpes*.- Carouge-Genève, Éditions Zoé, 1993.- Bibliographie, ill., 198 p., Collection Histoire/Paysages.
- CRIVELLO (Maryline).- « La Révolution française : un écran pour mémoire (1950-1989) », *Xoana*, 3, 1995, p. 7-21.
- CYRULNIK (Boris).- *Mémoire de singe et paroles d'homme*.- Paris, Hachette, 1983.- Bibliographie, 303 p. (coll. Pluriel n° 8434).
- DAKHLIA (Jocelyne).- *L'oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le jérid tunisien*.- Paris, La Découverte, 1990.- Index, ill., 326 p.
- DAVALLON (Jean), DUJARDIN (Philippe), SABATIER (Gérard) (sous la direction de).- *Politique de la mémoire. Commémorer la révolution*.- Lyon, P.U.L., 1993.- 245 p.
- DECHAUX (Jean-Hugues).- *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*.- Paris, PUF, 1997.- Bibliographie, index, 335 p.
- DELACOUR (Jean).- *Biologie de la conscience*, Paris, P.U.F., 1994.- 128 p. (coll. *Que sais-je ?* n° 2847).
- DELBOS (Geneviève), JORION (Paul).- *La transmission des savoirs*.- Paris, Ed. M.S.H., 1984.- Ill., 310 p.

- DELEUZE (Gilles).- *Proust et les signes*.- Paris, PUF, 1964 (1996 pour la collection Quadrige).- 221 p.
- DEOTTE (Jean-Louis).- *Oubliez ! Les ruines, l'Europe, le Musée*.- Paris, L'Harmattan, 1994.- Bibliographie, 326 p.
- D'ERCOLE (R.), DOLLFOS (O.).- "La mémoire des catastrophes", *La Recherche*, n° 279, septembre 1995, p. 932-934.
- DERLON (Brigitte).- *De mémoire et d'oubli. Anthropologie des objets malanggan de Nouvelle-Irlande*.- Paris, CNRS Éditions, 1997.- Bibliogr., filmographie, index, ill., 396 p.
- DEROUESNE (Christian).- *Vivre avec sa mémoire*.- Éditions du Rocher, 1996.- Bibliographie, 308 p.
- DERRIDA (Jacques).- *Mal d'Archive*.- Paris, Galilée, 1995.- 157 p.
- DESBOIS (Evelyne), JEANNEAU (Yves), MATTEI (Bruno).- *La foi des charbonniers. Les mineurs dans la Bataille du charbon 1945-1947*.- Paris, MSH, 1986.- Bibliographie, filmographie, ill., 194 p.
- DETIENNE (Marcel).- *L'invention de la mythologie*.- Paris, Gallimard, 1981.- Index, 253 p., (coll. Tel).
- DETIENNE (Marcel) (sous la dir. de).- *Transcrire les mythologies*.- Paris, Albin Michel, 1994.- Bibliographie, index, 274 p.
- DOURNES (J.).- "Les traditions orales : oralité et mémoires collectives", *Le Grand Atlas des Littératures*.- Paris, Encyclopaedia Universalis, 1991.
- DUBOST (Françoise).- "L'usage social du passé. Les maisons anciennes dans un village beaujolais", *Ethnologie française*, XII, 1982, 1, p. 45-60.
- DUVERNOIS (Anne-Marie).- « Le malheur réciproque. La stigmatisation d'une minorité religieuse : les Blancs, dans le sud de la Bourgogne », *Le Monde alpin et rhodanien*, n° 2-4/1986, p. 115-137.
- ECCLES (John C.).- *Comment la conscience contrôle le cerveau*, Paris, Fayard, 1997.- Bibliographie, index, glossaire, 255 p.
- EDELMAN (Gérald M.).- *Biologie de la conscience*.- Paris, Odile Jacob, 1992.- Bibliographie, index, ill., 428 p. (Coll. Points OJ43).
- ELIADE (Mircea).- *Aspects du mythe*.- Paris, Gallimard, 1963.- 251 p. (coll. Folio Essais).
- ENGEL (Vincent).- "Comment transmettre la mémoire" in *Passages*, n° 50.- Paris, 1992.
- FABRE (Daniel) (sous la direction de).- *L'Europe entre cultures et nations*.- Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 1996.- (coll. Ethnologie de la France), 343 p.
- FABRE (Daniel) (sous la direction de).- *Par écrit. Ethnologie des écritures quotidiennes*.- Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 1997.- Bibliographie, ill., 395 p. (coll. Ethnologie de la France, Cahier 11).
- FARA (Patricia), PATTERSON (Karalyn) (sous la direction de).- *Memory*.- Cambridge, Cambridge University Press, 1998.- Bibliographie, index, 201 p.
- FARGE (Arlette).-.- 156 p. (coll. Points Histoire H233).
- FAVRET-SAADA (Jeanne).- "Sale histoire", *Gradhiva*, n° 10, 1991, p. 3-10.
- FEDIDA (Pierre).- « Écriture de la mémoire et lieux de parole dans la psychanalyse », *Les cahiers de la Villa Gillet*, cahiers spécial 1996, p. 101-111.
- FELLOUS (Michèle).- « Le Quilt : un mémorial vivant pour les morts du sida », *Ethnologie française*, XXVIII, 1998/1, janvier-mars, p. 80-86.
- FERRO (Marc).- « Les oublis de l'Histoire », *Communications*, n° 49, 1989, p. 57-66.
- FINKIELKRAUT (Alain).- *La Mémoire vaine. Du crime contre l'humanité*.- Paris, Gallimard, 1989.- 127 p (coll. Folio).
- FINLEY (Moses I.).- *Mythe, mémoire, histoire*.- Paris, Flammarion, 1981.- Index, 271 p. (Nouvelle bibliothèque scientifique).

- FLORES (César).- *La mémoire*.- Paris, P.U.F., 1972, 125 p. (*Que sais-je ?*, n° 350).
- FORGES (Jean-François).- *Éduquer contre Auschwitz. Histoire et mémoire*.- Paris, ESF éditeur, 1997.- Bibliographie, 155 p.
- FRANCESCHI (Franco).- « La mémoire des *laboratoires* à Florence au début du XXe siècle », *Annales ESC*, septembre-octobre 1990, n° 5, p. 1143-1167.
- FRANÇOIS (Étienne).- « L'Allemagne des commémorations », *Le débat*, n° 78, janvier-février 1994, p. 62-70.
- FRANK (R.).- "La mémoire empoisonnée", in AZEMA (Jean-Pierre) et BEDARIDA (François) (sous la dir. de)- *La France des années noires*, t. II : *De l'Occupation à la Libération*.- Paris, Seuil, 1993, p. 483-514.
- FRIJHOFF (Willem).- « Dieu et Orange, l'eau et les digues. La mémoire de la nation néerlandaise avant l'État », *Le débat*, n° 78, janvier-février 1994, p. 20-30.
- FUNKEISTEIN (Amos).- « Collective Memory and Historical Consciousness », *History & Memory*, 1, Spring/Summer 1989.
- GALISSOT (René).- « Générations sans mémoire », *L'homme et la société*, n° 111-112, 1994, 1/2, p. 51-65.
- GARDES (Gilbert).- *Le monument public français*, Paris, PUF, 1994.- Bibliographie, 127 p. (coll. *Que sais-je ?*, n° 2900).
- GASNIER (Thierry).- « La France commémorante », *Le débat*, n° 78, janvier-février 1994, p. 89-98.
- GAUDARD (Pierre-Yves).- *Le fardeau de la mémoire*, Paris, Plon, 1997.- Bibliographie, 286 p. (coll. *Civilisations et mentalités*).
- GAUDIN (P.), REVERCHON (C.).- *Entre la mémoire et l'imaginaire en pays drômois ; le légendaire historique protestant - Souvenirs et interprétations d'un événement : la résistance au Coup d'État de Louis Napoléon Bonaparte*.- Aix-en-Provence, Université de Provence, 1983.- Thèse de 3è cycle.
- GAUTHIER (Alain), JEUDY (Henri-Pierre).- « Trou de mémoire, image virale, » *Communications*, n° 49, 1989, p. 137-147.
- GEARY (Patrick J.).- *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*.- Paris, Aubier, 1996.- Bibliographie, index, 343 p.
- GEDI (Noa), ELAM (Yigal).- « Collective Memory - What Is It ? », *History & Memory. Studies in Representation of the Past*, vol. 8, n° 1, printemps/été 1996, p. 30-50.
- GINZBURG (Carlo).- *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*.- Paris, Flammarion, 1989.- Index, ill., 307 p.
- GIROD (Isabelle).- « En quête de mémoire : récits historiques et identité en Istrie » in HAINARD (Jacques), KAEHR (Roland).- *Dire les autres*.- Lausanne, Payot, 1997.- Bibliographie, p. 195-206 (textes offerts à Pierre Centlivres, 381 p.).
- GITTELMAN (Zvi).- « History, Memory and Politics : The Holocaust in the Soviet Union », *Holocaust and Genocide Studies*, 5, 1990, p. 23-37.
- GOBILLE (Boris).- « La mémoire à demi-mots. Analyse d'une commémoration impossible », *Genèses*, 28, septembre 1997, p. 95-111.
- GOLDMAN (Pierre).- *Souvenirs obscurs d'un juif polonais né en France*.- Paris, Seuil, 1975.- 283 p.
- GOLDMAN-RAKIC (P.).- "Mémoire et pensée", *Revue pour la Science*, n° 181, nov. 1992.
- GOODY (Jack).- "Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture : la transmission du Bagré", *L'homme*, 17 (1), 1977, p. 29-52.
- GOODY (Jack).- *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*.- Paris, Ed. de Minuit, 1979.- Index, 275 p.

- GOODY (Jack).- *La logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines*.- Paris, Arma Colin, 1986.- Bibliographie, 198 p.
- GOSSIAUX (Jean-François).- « La production de la tradition », *Ethnologie française*, XXV, 1995, 2, p. 248-255.
- GOURARIER (Zeev).- « Mémoire et musée », *Ethnologie française*, XXVIII, 1998/1, janvier-mars, p. 112-114.
- GRANET-ABISSET (Anne-Marie).- « Entre mémoire et histoire. Les migrations comme révélateurs d'une identité queyrassine », *Le monde alpin et rhodanien*, 1-2/1993, p. 9-34.
- GRANGE (Daniel J), POULOT (Dominique) (sous la direction de).- *L'esprit des lieux. Le patrimoine et la cité*.- Grenoble, PUG, 1997.- 476 p. (collection La Pierre et l'écrit).
- GRIMALDI (Nicolas).- *Ontologie du temps. L'attente et la rupture*.- Paris, PUF, 1993.- Bibliographie, index, 221 p.
- GRUZINSKI (Serge).- *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVIe-XVIIIe siècle*.- Paris, Gallimard, 1988.- Bibliographie, 375 p.
- GUIBAL (Jean).- "La conservation du patrimoine industriel, la mémoire et l'histoire", *Le Monde alpin et rhodanien*, 3-4/1987, p. 229-231.
- GUILLAUMIN (Jean).- *La genèse du souvenir*.- Paris, P.U.F., 1968.- 307 p.
- GUSDORF (Georges).- *Lignes de vie 1. Les écritures du moi*.- Paris, Editions Odile Jacob, 1991.- 431 p.
- GUSDORF (Georges).- *Lignes de vie 2. Auto-bio-graphie*.- Paris, Editions Odile Jacob, 1991.- 504 p.
- GUSDORF (Georges).- *Mémoire et personne*.- Paris, PUF, 1993.- 576 p.
- HALBWACHS (Maurice).- *Les cadres sociaux de la mémoire*.- Paris, Albin Michel, 1925 & 1994, 370 p, Postface de Gérard Namer.-
- HALBWACHS (Maurice).- *La topographie légendaire des Évangiles en terre sainte*.- Paris, PUF, 1941 & 1971.- Bibliographie, 173 p.
- HALBWACHS (Maurice).- *La mémoire collective*.- Paris, P.U.F., 1950.- 204 p.
- HALBWACHS (Maurice).- *La mémoire collective*.- Paris, Albin Michel, 1997.- Édition critique établie par Gérard Namer, 297 p. (préface et postface de Gérard Namer).
- HARTOG (François).- *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*.- Paris, Gallimard, 1996.- 262 p.
- HERVIEU-LEGER (Danièle).- *La religion pour mémoire*.- Paris, Cerf, 1993.- Bibl., 273 p.
- HIDIROGLOU (Patricia).- « La transmission du judaïsme à travers les rituels : l'exemple de la circoncision », *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Paris, C.T.H.S., 1993, p. 237-243.
- HILBERG (Raul).- *La politique de la mémoire*.- Paris, Gallimard, 1996.- Index, 207 p.
- « Histoires de vie. Approche pluridisciplinaire », *Recherches et travaux 7*.- Neuchâtel, Éditions de l'Institut d'ethnologie, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1987.- 129 p.
- HOBSBAWM (E.), RANGER (E.) (sous la direction de).- *The Invention of Tradition*.- Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- HOFFMANN (Stanley).- « Histoire et mémoire », *Commentaire*.- n° 52, hiver 1990-1991, p. 808-811.
- HUERRE (Patrice).- *L'adolescence en héritage. D'une génération à l'autre*.- Paris, Calmann-Lévy, 1996.- 168 p.
- HUSSERL (Edmund).- *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*.- Paris, PUF, 1964.- 205 p.
- HUTTON (Patrick H.).- *History as an Art of Memory*.- Hanover, University of Vermont, 1993.- Bibliographie, index, 229 p.

- JACOB (Christian).- « Lieux de la carte, espaces du savoir », *Les cahiers de la Villa Gillet*, cahiers spécial 1996, p. 67-99.
- JANKELEVITCH (Vladimir).- *L'imprescriptible. Pardonner ? Dans l'honneur et la dignité*.- Paris, Seuil, 1986.- 107 p.
- JARDEL (Jean-Pierre).- « De quelques approches de la notion de temps », *Inventions européennes du temps. Temps traditionnels, temps historiques*, Strasbourg, PACT Eurethno, 1993, p. 199-204.
- JEHL (Bernard).- « Architecture et mémoire », *Génie urbain*, novembre 1996, p. 17-21.
- JEUDY (Henry Pierre).- *Mémoires du social*.- Paris, P.U.F., 1986.- 171 p.
- JEUDY (Henri-Pierre) (sous la direction de).- *Patrimoines en folie*.- Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1990.- bibliographie, 297 p. (Coll. Ethnologie de la France Cahier 5).
- JEUDY (Henry Pierre).- "Patrimoines et mémoires migrantes" in *Le tourisme international entre tradition et modernité*, Actes du colloque international Nice, 19-21 novembre 1992.- Nice, Laboratoire d'ethnologie, 1993, p. 95-100.
- JEUDY (Henry Pierre).- « Palinodie », *Ethnologie française*, XXV, 1995, 1, p. 65-71.
- JIMENEZ (José).- *Memoria*.- Madrid, Editions Tecnos, 1996.- Index, 125 p.
- JING (Jun).- *The Temple of Memories. History, Power, and Morality in a Chinese Village*.- Stanford, Stanford University Press, 1996.- Bibliographie, index, 217 p.
- JOLAS (Tina), PINGAUD (Marie-Claude), VERDIER (Yvonne), ZONABEND (Françoise).- *Une campagne voisine*.- Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1990.- bibliographie, ill., 451 p.
- JOSEPH (Isaac).- "Décors et rituels de la mémoire collective ; à propos de Maurice Halbwachs" in *Métamorphose de la ville*, p. 163-174.- Paris, Economica, 1986.
- JOUTARD (Philippe).- "Un projet régional de recherche sur les ethnotextes", *Annales E.S.C.*, janvier-février 1980, 35, 1, p. 176-182.
- JOUTARD (Philippe).- « La mémoire » in *Les formes de la culture*.- Paris, Seuil, 1993.- p. 505-570.
- JOUTARD (Philippe).- *La légende des Camisards - une sensibilité du passé*.- Paris, Gallimard, 1977.
- JULES-ROSETTE (B.).- « L'ethnographie et l'ethnologie indigène. L'histoire, le discours et les paysages de mémoire », *Cahiers ethnologiques* (Bordeaux), n° 18, 1996, p. 71-80.
- JULIEN (Philippe).- "Blessures de mémoire. La transmission d'une "identité"", *Études*, mai 1995 (3825), p. 609-616.
- KEKENBOSCH (Christiane).- *La mémoire et le langage*.- Paris, Nathan, 1994.- Bibliographie, 127 p.
- KIERKEGAARD (Soren).- *In vino veritas*.- Paris, Climats, 1992.- 157 p.
- KLARFELD (Serge) (sous la direction de).- *Mémoire du Génocide*.- Paris, Centre de documentation juive contemporaine/Association des Fils et Filles des déportés juifs de France, 1987.
- LABORDE (Denis).- « Des images en des lieux, la mémoire d'un improvisateur » in BELMONT (Nicole), GOSSIAUX (Jean-François) (sous la direction de).- *De la voix au texte. L'Ethnologie contemporaine entre l'oral et l'écrit*.- Paris, Éditions du CTHS, 1997.- 255 p. (p. 35-47).
- LACORNE (Denis).- Des Pères fondateurs à l'Holocauste. Deux siècles de commémorations américaines, *Le débat*, janvier-février 1994, n° 78, p. 71-81.
- LACOSTE (Jean-Yves).- *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*.- Paris, P.U.F., 1990.- Index, 221 p.
- "La mémoire".- *La Recherche*, n° 267, juillet-août 1994.
- « La Mémoire d'Auschwitz ». - *Esprit*, n° 9, septembre 1980.

- «La mémoire et l'oubli», *Communications*, n° 49, Paris, Seuil, 1989, 255 p.
- « La mémoire retrouvée », *Hommes & Migrations*, n° 1175, avril 1994.
- LANFANT (Marie-Françoise).- « Identité, Mémoire, Patrimoine et « Touristification » de nos sociétés », *Société*, n° 46, 1994, p. 433-439.
- LANGER (William L.).- *Holocaust Testimonies. The Ruins of Memory*.- New Haven, Yale University Press, 1991.
- LAPIERRE (Nicole).- *Le Silence de la mémoire : à la recherche des Juifs de Plock*.- Paris, Plon, 1989.- 292 p.
- LAPIERRE (Nicole).- « Changer de nom », *Communications*, n° 49, 1989, p. 149-160.
- LAPIERRE (Nicole).- « Dialectique de la mémoire et de l'oubli », *Communications*, n°49, 1989, p. 5-10.
- LAPIERRE (Nicole).- *Changer de nom*.- Paris, Stock, 1995.- 385 p.
- « La traversée de la mémoire. Cinquante ans après Auschwitz », *Cahiers pour croire aujourd'hui*, supplément 15, juillet 1995, 135 p.
- LAUWERS (Michel).- *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Age*.- Paris, Beauchesne, 1997.- préface de Jacques Le Goff, 537 p.
- Le débat*.- n° 65, mai-août 1992, numéro spécial "Autour du patrimoine".
- LE GOFF (Jacques).- *Histoire et mémoire*.- Paris, Gallimard, 1988.- Bibliographie, 409 p.
- LEMIEUX (Denise).- « Souvenirs d'enfance », *Informations sociales* ;- 1993, n° 30.- p. 65-71
- LENA (Marguerite).- "Histoire, mémoire, mémorial. Réflexions sur l'éducation dans l'Europe actuelle", *Études*, mars 1992 (3763), p. 353-363.
- LENIAUD (Jean-Michel).- *L'utopie française. Essai sur le patrimoine*.- Paris, Mengès, 1992.- Bibliographie, index, 181 p.
- LEQUIN (Yves), METRAL (Jean).- "A la recherche d'une mémoire collective : les métallurgistes retraités de Givors", *Annales E.S.C.*, janvier-février 1980, 35, 1, p. 149-166.
- LEROI-GOURHAN (André).- *Le geste et la parole. II. La mémoire et les rythmes*.- Paris, Albin Michel, 1964.- 285 p.
- « Le vertige des traces. Patrimoines en question », *Ethnologie française*, XXV, 1995, 1.
- LEVI (Primo).- *Si c'est un homme*.- Paris, Julliard, 1987.- 215 p.
- LEVY (Claude).- « La Résistance juive en France. De l'enjeu de mémoire à l'histoire critique », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 22, avril-juin 1989, p. 117-128.
- LEWENDEL (Isaac).- *Un hiver en Provence*.- Éditions de l'Aube, 1996.- Préface de Robert O. Paxton, 367 p.
- LEWIS (Bernard).- « Masada et Cyrus le Grand », *Communications*, n° 49, 1989, p. 161-184.
- LE WITA (Béatrix).- "La mémoire familiale des Parisiens appartenant aux classes moyennes", *Ethnologie française*, XIV, 1984, 1, p. 57-66.
- LE WITA (Béatrix).- « Mémoire : l'avenir du présent », *Terrain*, 4, mars 1985, p. 15-26.
- LIEURY (Alain).- *La mémoire. Du cerveau à l'école*.- Paris, Flammarion, 1993.- Bibliographie, index, 126 p. (Coll. Dominos n° 2).
- LINDENBERG (Daniel).- « Guerres de mémoire en France », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 42, avril-juin 1994, p. 77-95.
- LISUS (Nicola A.), ERICSON (Richard V.).- Misplacing memory : the effect of television format on Holocaust remembrance, *The British Journal of Sociology*, volume n° 46, n° 1, mars 1995, p. 1-19.
- LLOBERA (Joseph R.).- *The Role of Historical Memory in (Ethno)nation-building*.- London, Goldsmiths College, 1996.- Bibliographie, 31 p.
- LLOBERA (Joseph R.).- « The Role of historical memory in Catalan national identity », *Social Anthropology*, Volume 6, Part 3, octobre 1998, p. 331-342.

- LORAUX (Nicole).- "L'oubli dans la cité", *Le temps de la réflexion*, p. 213-242.- Paris, Gallimard, 1980.
- LORAUX (Nicole).- *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*.- Paris, Éditions Payot & Rivages, 1997.- Bibliographie, 291 p.
- LOSLEVER (Pierre), ROUSSEAU (Frédéric), MARTINACHE (Michel).- "Exploration visuelle et mémorisation d'une image publicitaire", *Lez Valenciennes*, n° 16, 1994, p. 83-101.
- LURIA (Alexandre).- *L'homme dont la mémoire volait en éclat*.- Paris, Seuil, 1995, 309 p, Préface d'Oliver Sacks.
- LUSO (Anna).- « Les archives du moi ou la passion autobiographique », *Terrain*, 28, mars 1997, p. 125-138.
- MAALOUF (Amin).- *Les croisades vues par les Arabes*, Paris, Lattès, 1983, 318 p. (J'ai Lu n° 1916).
- MAJASTRE (Jean-Olivier).- « Oublieuse mémoire », *Le monde alpin et rhodanien*, 1-4/82, p. 123-126.
- MALET (Emile) (sous la direction de).- *Résistance et mémoire. D'Auschwitz à Sarajevo*.- Paris, Hachette, 1993.- 487 p.
- MARTINS (D.).- *Les facteurs affectifs dans la compréhension et la mémorisation des textes*.- Paris, P.U.F., 1993.- Bibliographie, index, 203 p.
- MAZZELLA (Sylvie).- « La ville-mémoire. De quelques usages de *La mémoire collective* de Maurice Halbwachs », *Enquête* n° 4-1996, p. 177-189.
- Mémoires collectives*.- Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1984.- Actes du colloque des 15 et 16 octobre 1982 (Université Libre de Bruxelles), bibliographie, 317 p.
- "Mémoires comparées", *Le débat*, n° 78, janvier-février 1994, 192 p.
- «Mémoire des guerres et des résistances en Tchécoslovaquie, en Europe centrale et en France » in *La Nouvelle Alternative*.- n° 37-38, mars 1995 (pp. 3-36) et juin 1995 (pp. 18-38).
- « Mémoires des peuples », *Projet*, n° 248, hiver 1996-1997.
- « Mémoires d'industrie », *Le Monde alpin et rhodanien*, 2-4/1996, 348 p.
- « Mémoire du nazisme en RFA et RDA », *Esprit*.- n° 10, octobre 1987.
- « Mémoire, histoire », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, janvier-mars 1998, 165 p.
- MICOUD André (textes rassemblés par).- *Des Hauts-Lieux. La construction sociale de l'exemplarité*.- Paris, C.N.R.S., 1991.- 133 p.
- MITCHELL (Jon P.).- « Anthropologies of history and memory », *Easanewsletter*, n° 19, mars 1997, p. 14-16.
- MOTTA (Roberto).- "Mémoire, solidarité et ecclésiogénèse dans les religions afro-brésiliennes", *Le Lien social* (Actes du XIII Colloque de l'AISLF), Tome I, 1989, p. 241-249.
- MUXEL (Anne).- "La mémoire familiale", in SINGLY Fr. (de) (sous la dir. de), *La famille, l'état des savoirs*.- Paris, La Découverte, 1991.
- MUXEL (Anne).- *Individu et mémoire familiale*.- Paris, Nathan, 1996.- Bibliographie, index, annexe, 229 p.
- NAERT (Emilienne).- *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz*.- Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1961.- Bibliographie, index, 170 p.
- NAMER (Gérard).- *Batailles pour la mémoire. La commémoration en France de 1945 à nos jours*.- Paris, Papyrus, 1983.
- NAMER (Gérard).- *Mémoire et société*.- Paris, Méridiens Klincksieck, 1987, 242 p, Préface de Jean Duvignaud.

- NIETZSCHE (Friedrich).- *Considérations inactuelles*.- Paris, Laffont, 1993.- pp. 151-416 (coll. Bouquins).
- NORA (Pierre).- « Mémoire collective » in LE GOFF (J.) et al. (sous la direction de).- *La Nouvelle Histoire*.- Paris, CEPL, 1978.
- NORA (Pierre) (sous la direction de).- *Les lieux de mémoire*.- Paris, Gallimard, 1984-1992 (7 volumes).-
- *La République*.- Paris, Gallimard, 1984- ill., 674 p.
 - *La Nation* *.- Paris, Gallimard, 1986.- ill., 610 p.
 - *La Nation* **.- Paris, Gallimard, 1986.- ill., 662 p.
 - *La Nation* ***.- Paris, Gallimard, 1986.- ill., 669 p.
 - *Les France. 1. Conflits et partages*.- Paris, Gallimard, 1992.- ill., 988 p.
 - *Les France. 2. Traditions*.- Paris, Gallimard, 1992.- ill., 988 p.
 - *Les France. 3. De l'archive à l'emblème*.- Paris, Gallimard, 1992.- ill., 1034 p.
- NORA (Pierre).- « La loi de la mémoire », *Le débat*, janvier-février 1994, n° 78, p. 187-191.
- NORA (Pierre) (sous la direction de).- *Science et conscience du patrimoine*.- Paris, Fayard & Éditions du Patrimoine, 1997.- 413 p.
- OEHLER (Dolf).- *Le spleen contre l'oubli. Juin 1848. Baudelaire, Flaubert, Heine, Herzen*.- Paris, Payot, 1996.- Bibliographie, 465 p.
- OLIVERIO (Alberto).- *Ricordi individuali, memoria collettiva*.- Turin, Giulio Einaudi Editore, 1994.- 102 p.
- ORY (Pascal).- *Une nation pour mémoire. 1889, 1939, 1989 trois jubilés révolutionnaires*.- Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences politiques, 1992.- Bibliographie, index, 276 p.
- PALAZZO (Eric).- « Le livre dans les trésors du Moyen Age. Contribution à l'histoire de la Memoria médiévale », *Annales HSS*, janvier-février 1997, n° 1, p. 93-118.
- PANICACCI (Jean-Louis).- *Les lieux de mémoire de la Deuxième Guerre Mondiale des Alpes-Maritimes*.- Nice, Éditions Serre, 1997.- Bibliographie, ill., 143 p.
- PASSERINI (Luisa) (sous la direction de).- *Memory and Totalitarianism*.- Oxford/New York, Oxford University Press, 1992.- 209 p.
- PELEN (Jean-Noël).- *L'autrefois des Cévenols - mémoire de la vie quotidienne dans les vallées cévenoles des Gardons*.- Aix-en-Provence, Edisud, 1987.
- PELEN (Jean-Noël), MARTEL (Claude) (sous la dir. de).- *Les voies de la parole. Ethnotextes et littérature orale. Approches critiques*.- Aix, Alpes de Lumière & Université de Provence, 1992.- Bibliographie, 195 p.- Les cahiers de Salagon 1.
- PEREZ (Natacha).- « Mémoire, temps et espace », *Sociétés*, n° 57, 1997/3, p. 51-57.
- POIRIER (Jean), CLAPIER-VALLADON (Simone), RAYBAUT (Paul).- *Les récits de vie. Théorie et pratique*.- Paris, P.U.F., 1983.- Bibliographie, glossaire, 238 p. (Coll. Le sociologue).
- POMMIER (Édouard).- « Prolifération du musée », *Le débat*, n° 65, mai-août 1991, p. 144-149.
- PONTY (Janine).- *Les Polonais du Nord ou la mémoire des corons*.- Paris, Éditions Autrement, 1995.- Bibliographie, ill., 123 p.
- POULOT (Dominique).- « Le sens du patrimoine: hier et aujourd'hui (note critique) », *Annales ESC*, novembre-décembre 1993, n° 6, p. 1601-1613.
- POULOT (Dominique).- *Musée, Nation, Patrimoine. 1789-1815*.- Paris, Gallimard, 1997.- Index, 406 p.
- PREMEL (Gérard).- "Anamnèse d'un dommage ou comment le français est venu aux bretons", *Langage et société*, n° 72, juin 1995, p. 51-95.

- PRICE (Richard).- *Les Premiers Temps. La conception de l'histoire des Marrons Saramaka*.- Paris, Seuil, 1994.- Ill., 279 p.
- PROST (Antoine).- *Douze leçons sur l'histoire*.- Paris, Seuil, 1996.- Bibliographie, index, 341 p. (coll. Points Histoire H225).
- RACINE-FURLAUD (Nicole).- « 18 juin ou 10 juillet : bataille de mémoires » in COURTOIS (Stéphane), LAZAR (Marc) (sous la direction de).- *50 ans d'une passion française : De Gaulle et les communistes*.- Paris, Balland, 1991.- p. 197-215.
- RAPHAEL (Freddy).- "Le travail de la mémoire et les limites de l'histoire orale", *Annales E.S.C.*, janvier-février 1980, 35, 1, p. 127-145.
- RAPHAEL (Freddy), HERBERICH-MARX (Geneviève).- "Le musée, provocation de la mémoire", *Ethnologie française*, XVII, n° 1, janvier-mars 1987, p. 87-94.
- RAPPAPORT (J.).- *The Politics of Memory : Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*.- Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- RAYNAUD (Philippe).- « La commémoration : illusion ou artifice ? », *Le débat*, n° 78, janvier-février 1994, p. 104-115.
- REICHEL (Peter).- *L'Allemagne et sa mémoire*.- Paris, Odile Jacob, 1998.- Bibliographie, index, ill., 353 p.
- RENAN (Ernest).- *Qu'est-ce qu'une nation ?*.- Paris, Presses Pocket, 1992.- 316 p.
- RESHEF (Ouriel).- *Guerre, mythes et caricature*.- Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1984.- Bibliographie, index, 232 p.
- REVERCHON (Claire), GAUDIN (Pierre).- *Entre la mémoire et l'imaginaire en pays drômois, le légendaire historique protestant et les souvenirs et interprétations d'un événement : la résistance au coup d'État de Louis Napoléon Bonaparte*, Thèse de doctorat 3e cycle en Histoire, Univ. Aix.- 1983, 981 p.
- REVERCHON (Claire), GAUDIN (Pierre).- "Le sens du tragique dans la mémoire historique. Protestants et républicains dans la Drôme", *Le Monde alpin et rhodanien*, n° 2-4/1986, p. 97-113.
- RICOEUR (Paul).- *Temps et récit. 1. L'intrigue et le récit historique*.- Paris, Seuil, 1983.- 406 p. (coll. Points Essais).
- RICOEUR (Paul).- *Temps et récit. 2. La configuration dans le récit de fiction*.- Paris, Seuil, 1984.- 300 p. (coll. Points Essais).
- RICOEUR (Paul).- *Temps et récit. 3. Le temps raconté*.- Paris, Seuil, 1985.- bibliographie, index, 537 p. (coll. Points Essais).
- RIEGL (Alois).- *Le culte moderne des monuments : son essence et sa genèse*.- Paris, Seuil, 1984.- 122 p.
- RINGELHEIM (Foulek) (sous la direction de).- *Les Juifs entre la mémoire et l'oubli*.- Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1987, 213 p.
- ROEDIGER III (Henry L.), MCDERMOTT (Kathleen B.).- "Creating False Memories : Remembering Words Not Presented in Lists", *Journal of Experimental Psychology*, vol. 21, n° 4, july 1995, p. 803-814.
- ROSENFELD (Israel).- « L'étrange, le familier et l'oublié : mémoire, langage et « image du corps » », *Les cahiers de la Villa Gillet*, cahiers spécial 1996, p. 113-123.
- ROUBAUD (Jacques), BERNARD (Maurice).- *Quel avenir pour la mémoire ?* Paris, Gallimard, 1997.- 128 p. (coll. Découvertes).
- RUPP-EISENREICH (Britta).- « Culture et mémoire : réminiscences et symétries », *Diogène*, n° 180, 1997, p. 123-140.
- SACKS (Oliver).- *L'homme qui prenait sa femme pour un chapeau*.- Paris, Seuil, 1988.- Bibliographie, 318 p. (Points Essais n° 245).
- SAGNES (Sylvie).- « De terre et de sang : la passion généalogique », *Terrain*, 25, septembre 1995, p. 125-146.

- SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*.- Paris, GF-Flammarion, 1964, 381 p.
- SCHAMA (Simon).- *Landscape and Memory*.- New York, Alfred A. Knopf, 1995.- Bibliographie, index, ill.- 652 p.
- SCHLANGER-MEROWKA (Michèle).- *Lieux de mémoire, lieux d'amnésie*.- Mémoire de maîtrise d'ethnologie, Université de Nice, 1995, 188 p.
- SCHMITT (Jean-Claude).- *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*.- Paris, Gallimard, 1994.- Index, ill., 306 p. (coll. Bibliothèque des Histoires).
- SCHNEIDER (M.).- *Blessures de Mémoire*.- Paris, Gallimard, 1980.- 289 p.
- SCHONEN (Scania de).- *La Mémoire, connaissance active du passé*.- Paris, La Haye, Mouton, 1974.
- SCHULTHEIS (Franz), « Le maillon manquant : mémoire et identité familiale en Allemagne » in Gullestad (Marianne), Segalen (Martine) (sous la direction de).- *La famille en Europe. Parenté et perpétuation familiale*.- Paris, La Découverte, 1995.- p. 63-74.
- SEMPRUN (Jorge).- *L'écriture ou la vie*.- Paris, Gallimard, 1994.- 321 p.
- SEMPRUN (Jorge).- *Mal et modernité* suivi de "...vous avez une tombe au creux des nuages...", Paris, Éditions Climats, 1995.- 123 p.
- SEVERI (Carlo).- "Penser par séquences, penser par territoires - Cosmologie et art de la mémoire dans la pictographie des Indiens Cuna", *Communications*, 41, 1985, p. 169-190.
- SEVERI (Carlo).- "La mémoire rituelle, expérience, tradition, historicité" in A. Monod et A. Molinié, *Mémoires de la tradition*.- Paris, Société d'ethnologie-Nanterre, 1993.
- SIGANOS (André).- « L'imaginaire du labyrinthe (1) : mythe, mémoire, modernité », *Sociétés*.- n° 50, 1995, p. 351-358.
- SIMONDON (Michèle).- *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du Ve siècle avant J.-C.*- Paris, Les Belles Lettres, 1982.- Bibliographie, index, 357 p.
- SOMMET (Jacques).- « La mémoire des camps (Dachau) », *Christus*, n° 168, octobre 1995, p. 403-409.
- SORABJI (Cornélia).- "Une guerre très moderne. Mémoires et identités en Bosnie-Herzégovine", *Terrain*, 23, octobre 1994, p. 137-150.
- STORA (Benjamin).- *Imaginaires de guerre. Algérie - Viêt-Nam en France et aux États-Unis*.- Paris, La découverte, 1997.- 252 p.
- TARNERO (Jacques).- « Les désarrois de la princesse Dézécole. Combien d'octets dans une mémoire citoyenne », *Alliage*, n° 29-30, hiver 1996-printemps 1997, p. 16-27.
- TAYLOR (Anne Christine).- « L'oubli des morts et la mémoire des meurtres. Expériences de l'histoire chez les Jivaro », *Terrain*, 29, septembre 1997, p. 83-96.
- TERRAY (Emmanuel).- « Berlin : mémoires entrecroisées », *Terrain*, n° 29, septembre 1997, p. 31-42.
- THEIS (Laurent).- « Le temps et le Roi. Sur la commémoration du millénaire capétien », *Le débat*, n° 78, janvier-février 1994, p. 99-103.
- TIBERGHIE (Guy).- *La mémoire oubliée*.- Sprimont, Mardaga, 1997.- Bibliographie, index, 206 p.
- TODOROV (Tzvetan).- *Les abus de la mémoire*.- Paris, Arléa, 1995, 61 p.
- TODOROV (Tzvetan).- "La mémoire devant l'histoire", *Terrain*, 25, septembre 1995, p. 101-112.
- TONKIN (Elizabeth).- *Narrating our pasts. The social construction of oral history*.- Cambridge, Cambridge University Press, 1992.- Bibliographie, index, 171 p.
- USHTE (Tahca), ERDOES (Richard).- *De mémoire indienne*.- Paris, Terre Humaine/Poche, 1977.- Cartes, glossaire, 375 p.
- VAN GENNEP (Arnold).- *Les rites de passage*.- Paris, Picard, 1909, 1969 & 1981.- Index, 317 p.

- VARELA (Francisco J.), THOMPSON (Evan), ROSH (Eleanor).- *L'inscription corporelle de l'esprit : sciences cognitives et expérience humaine*.- Paris, Seuil 1993.- 337 p.
- VASSORT (Jean).- *Une société provinciale face à son devenir : le Vendômois aux XVIIIe et XIXe siècles*.- Paris, Publications de la Sorbonne, 1995.- Bibliographie, index, 560 p.
- VERNANT (Jean-Pierre).- *Mythe et pensée chez les Grecs*.- Paris, Maspéro, 1965.- Index, 432 p.
- VERNANT (Jean-Pierre).- *L'individu, la mort, l'amour*.- Paris, Gallimard, 1989.- 233 p.
- VEYRAT-MASSON (Isabelle).- "Entre mémoire et histoire. La Seconde Guerre mondiale à la télévision", *Hermès*, 8-9, 1990.
- VIDAL-NAQUET (Pierre).- *Les assassins de la mémoire*.- Paris, La Découverte, 1987, 232 p. (Points Essais n° 302).
- VIDAL-NAQUET (Pierre).- *Les Juifs, la mémoire et le présent*.- Paris, La Découverte, 1991, 511 p. (Points Essais n° 301).
- VILLARD (Madeleine).- « Pèlerinages ou lieux de mémoire ? Les protestants de Provence », *Provence historique*, tome XLV, fascicule 182, oct.-nov.-déc. 1995, p. 595-608.
- VOGEL (Claude).- « Mémoire des choses » in *Hommage à Raymond Eches*.- Toulouse, Éditions Octarès, 1998.- p. 139-155.
- VOLTAIRE, « Aventure de la mémoire » in *Romans et contes en vers et en prose*.- Paris, Librairie Générale Française, 1994, 1036 p. (p. 770-773), La Pochothèque.
- VON ANKUM (Katharina).- « Victims, Memory, History : Antifascism and the Question of National Identity in East German Narratives after 1990 », *History & Memory*, vol. 7, n° 2, automne-printemps 1996, p. 41-69.
- WACHTEL (Nathan).- *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*. Paris, Éditions Gallimard, 1971.- Bibliographie, annexes, glossaire, index, 395 p. (coll. Folio histoire 47).
- WACHTEL (Nathan).- "Le temps du souvenir", *Annales E.S.C.*, janvier-février 1980, 35, 1, p. 146-148.
- WERTH (Nicolas).- « De la soviétologie en général et des archives russes en particulier », *Le débat*, n° 77, nov.déc. 1993, p. 127-144.
- WIEVIORKA (Annette).- *Déportation et génocide. Entre la mémoire et l'oubli*, Paris, Hachette-Référence.- 506 p. (coll. Pluriel-Poche, n° 8737).
- WIEVIORKA (Annette), NIBORSKI (I.).- *Les livres du souvenir*.- Paris, Gallimard-Julliard, 1983.- (coll. « Archives »).
- WIEVIORKA (Annette).- *Les procès de Nuremberg et de Tokyo*.- Bruxelles, Éditions Complexe, 1996.- 329 p.
- WILLIAMS (Patrick).- « Nous, on n'en parle pas ». *Les vivants et les morts chez les Manouches*.- Paris, MSH, 1993.- Ill., 110 p.
- YATES (Frances A.).- *L'art de la mémoire*.- Paris, Gallimard, 1975.- Index, 434 p.- (Coll. Bibliothèque des histoires).
- YERUSHALMI (Y.).- *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*.- Paris, La Découverte, 1984.- 176 p.
- YOUNG (James E.).- « Écrire le monument: site, mémoire, critique », *Annales ESC.*, mai-juin 1993, n° 3, p. 729-743.
- ZADJE (Nathalie).- *Enfants de survivants*.- Paris, Odile Jacob, 1995.- Bibliographie, 219 p., (coll. Opus).
- ZANNAD BOUCHARA (Traki).- *La ville mémoire. Contribution à une sociologie du vécu*.- Paris, Méridiens Klincksieck, 1994.- Bibliographie, 151 p.
- ZERUBAVEL (Yael).- « The Forest As a National Icon : Litterature, Politics, and the Archeology of Memory », *Israel Studies*, vol. 1, n° 1, printemps 1996, p. 60-99

ZONABEND (Françoise).- *La mémoire longue. Temps et histoires au village*.- Paris, P.U.F., 1980.- Bibliographie, ill., 314 p.
 ZONABEND (Françoise).- « Les territoires de la mémoire », *Informations sociales*, 1993, n° 30, p. 52-56.

3. Anthropologie cognitive

BLOCH (Maurice).- « Le cognitif et l'ethnographique », *Gradhiva*, 17, 1995, p. 45-54.
 BOYER (Pascal).- *La religion comme phénomène naturel*.- Paris, Bayard, 1997.- Bibliographie, index, 333 p.
 CANDAU (Joël).- « Cognition partagée et expérience olfactive », *Prometeo*, n° 67, septembre 1999 .
 COHEN (Anthony P.), RAPPORT (Nigel) (sous la direction de).- *Questions of Consciousness*.- London, Routledge, 1995.- Bibliographie, index, 244 p.
 CRUMP (Thomas).- *Anthropologie des nombres. Savoir-compter, cultures et sociétés*.- Paris, Seuil, 1995.- Bibliographie, index, ill., 297 p.
 D'ANDRADE (Roy).- *The Development of Cognitive Anthropology*.- Cambridge, Cambridge University Press, 1995.- Bibliographie, index, 272 p.
 DELACOUR (Jean). *Le cerveau et l'esprit*.- Paris, PUF, 1995.- Bibliographie, 128 p. (coll. *Que sais-je ?*, n° 2938).
 DUBOIS (Danièle) (sous la direction de).- *Sémantique et cognition. Catégories, prototypes, typicalité*.- Paris, CNRS Editions, 1991.- Bibliographie, index, 342 p.
 DUBOIS (Danièle) (sous la direction de).- *Catégorisation et cognition : de la perception au discours*.- Paris, Éditions Kimé, 1997.- Bibliographie, 318 p.
 DUPUY (Jean-Pierre).- *Aux origines des sciences cognitives*.- Paris, La Découverte, 1994.- Index, 188 p.
 GANASCIA (Jean-Gabriel).- *L'intelligence artificielle*.- Paris, Flammarion, 1993.- Bibliographie, index, 126 p. (collection Dominos), p. 21-22.
 GANASCIA (Jean-Gabriel).- *Les sciences cognitives*.- Paris, Flammarion, 1996.- Bibliographie, index, 125 p. (collection Dominos).
 KREMER-MARIETTI (Angèle).- *La philosophie cognitive*.- Paris, PUF, 1994.- Bibliographie, 128 p. (coll. *Que sais-je ?* n° 2817).
 LAMEYRE (Xavier).- *L'imagerie mentale*.- Paris, PUF, 1993.- Bibliographie, 128 p. (collection *Que sais-je ?*, n° 2780).
La science sauvage. Des savoirs populaires aux ethnosciences.- Paris, Seuil, 1993.- Bibliographie, 214 p. (coll. Points Sciences).
 LEVI-STRAUSS (Claude).- *La Pensée sauvage*.- Paris, Plon, 1962.- Bibliographie, index, ill., 395 p.
 MITHEN (Steven).- « Understanding mind and culture. Evolutionary psychology or social anthropology », *Anthropology Today*, vol. 11, n° 6, décembre 1995, p. 3-7.
 PINKAS (Daniel).- *La matérialité de l'esprit. Un examen critique des théories contemporaines de l'esprit*.- Paris, La Découverte, 1995.- Bibliographie, index, 411 p.
 RIALLE (Vincent), FISETTE (Denis) (sous la direction de).- *Penser l'esprit. Des sciences de la cognition à une philosophie cognitive*.- Grenoble, PUG, 1996.- Bibliographie, 461 p.
 SPERBER (Dan), WILSON (Deirdre).- *La pertinence. Communication et cognition*.- Paris, Minuit, 1989.- Bibliographie, index, 397 p.
 VARELA (Francisco J.).- *Invitation aux sciences cognitives*.- Paris, Seuil, 1996.- 126 p.
 VIGNAUX (Georges).- *Les sciences cognitives. Une introduction*.- Paris, La Découverte, 1992.- Bibliographie, index, 360 p.

4. Anthropologie des sens

- ACKERMAN (Diane).- *Le livre des sens*.- Paris, Grasset, 1990.- Bibliographie, index, 385 p.
- ALBERT (Jean-Pierre).- *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*.- Paris, Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990.- Bibliogr., index, 379 p.
- BECKFORD (William).- *La Vision*.- Paris, José Corti, 1990.- 159 p.
- BERKELEY (George).- *Principes de la connaissance humaine*.- Paris, Flammarion, 1991.- 185 p.
- BERLIN (Brent), KAY (Paul).- *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*.- Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1991.- Bibliographie, index, 196 p.
- BROSSUT (Rémy).- *Phéromones. La communication chimique chez les animaux*.- Paris, CNRS, 1996.- Bibliographie, ill., préface de Charles Noirot, 143 p.
- BRUN (Jean).- *La Main et l'Esprit*.- Genève, Ed. Sator - Labor et Fides, 1986.- Bibliographie, illustrations, 211 p.
- BRUN (Jean).- *L'épicurisme*.- Paris, PUF, 1959.- Bibliographie, 125 p. (coll. *Que sais-je ?*, n° 810).
- CHAUCHARD (Paul).- *Les messages de nos sens*.- Paris, P.U.F., 1994.- Bibliographie, 128 p. (coll. *Que sais-je ?*, n° 138).
- CHEBEL (Malek).- *Le livre des séductions*.- Paris, Lieu Commun, 1986.- Bibliogr., 148 p.
- CLASSEN (Constance).- *Worlds of Sense*.- London, Routledge, 1993.- Bibl., index, 172 p.
- CLASSEN (Constance).- « Fondements pour une anthropologie des sens », *Revue internationale des sciences sociales*, n° 153, septembre 1997, p. 437-449.
- CLASSEN (Constance), HOWES (David), SYNNOTT (Anthony).- *The Cultural History of Smell*.- Londres, Routledge, 1994.- 248 p.
- CORBIN (Alain).- *Le miasme et la jonquille*.- Paris, Flammarion, 1982.- 336 p.
- DETIENNE (Marcel).- *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*.- Paris, Gallimard, 1972.- Bibliographie, index, 271 p.
- DULAU (Robert), PITTE (Jean-Robert) (sous la direction de).- *Géographie des odeurs*.- Paris, L'Harmattan, 1998.- Bibliographie, ill., 247 p.
- ENGEL (Trygg).- « La mémoire des odeurs », *La Recherche*, n° 207, fév. 1989, p. 170-177.
- FAURE (Paul).- *Parfums et aromates de l'Antiquité*.- Paris, Fayard, 1987.- Bibliographie, glossaire, index, cartes, 357 p.
- GOODY (Jack).- *La culture des fleurs*.- Paris, Seuil, 1994.- Bibliographie, index, 633 p.
- HOLLEY (André).- « Les récepteurs des odeurs et autres attrait du modèle olfactif », *Médecine/Sciences*, novembre 1994, n° 11, vol. 10, p. 1077-1078.
- HOLLEY (André), SICARD (Gilles).- « Les récepteurs olfactifs et le codage neuronal de l'odeur », *Médecine/Sciences*, novembre 1994, n° 11, vol. 10, p. 1091-1098.
- HOWES (David).- « Le sens sans parole : vers une anthropologie de l'odorat », *Anthropologie et Sociétés*, 1986, vol. 10, n° 3, p. 29-45.
- KAUFMANN (Jean-Claude).- « Lettres d'amour du repassage », *Ethnologie française*, XXVI, 1996, 1, p. 38-49.
- LE GUERER (Annick).- *Les pouvoirs de l'odeur*.- Paris, Editions François Bourin, 1988.- 349 p.
- MECHIN (Colette), BIANQUIS (Isabelle), LE BRETON (David) (sous la direction de).- *Anthropologie du sensoriel. Les sens dans tous les sens*.- Paris, L'Harmattan, 1998.- Bibliographie, 246 p.

NINIO (Jacques).- *L'empreinte des sens. Perception, mémoire, langage*.- Paris, Odile Jacob, 1996.- Bibliographie, 314 p.

PARMENTIER (Marc), VANDERHAEGHEN (Pierre), SCHURMANS (Stéphane), LIBERT (Frédéric), VASSART (Gilbert).- « Génétique moléculaire des récepteurs olfactif », *Médecine/Sciences*, novembre 1994, n° 11, vol. 10, p. 1083-1090.

PIERON (Henri).- *Aux sources de la connaissance. La sensation guide de vie*.- Paris, Gallimard, 1945.- 420 p.

PIERON (Henri).- *La sensation*.- Paris, PUF, 1967.- 136 p. (coll. *Que sais-je ?*, n° 555).

POIRET (Nathalie).- « Odeurs impures. Du corps humain à la cité (Grenoble, XVIII°-XIX° siècle) », *Terrain*, n° 31, septembre 1998, p. 89-102.

REY-HULMAN (Diana), BOCCARA (Michel) (sous la direction de).- *Odeurs du monde. Écriture de la nuit*.- Paris, L'Harmattan-INALCO, 1998.- Bibliographie, 345 p.

ROUDNITSKA (Edmond).- *Le parfum*.- Paris, PUF, 1980.- 128 p. (coll. *Que sais-je ?*, n° 1888).

ROUBIN (Lucienne A.).- *Le monde des odeurs*.- Paris, Méridiens-Klincksieck, 1989.- Bibliographie, cartes, 296 p.

SCHAAL (Benoist), PORTER (Richard H.).- « L'olfaction et le développement de l'enfant », *La Recherche*, n° 227 vol. 21, décembre 1990, p. 1502-1510

« The Intimate Sense of Smell », *National Geographic*, vol. 170, n° 3, sept. 1986, p. 324-361.

« The Smell Survey. Results », *National Geographic*, vol. 172, n° 4, oct. 1987, p. 514-525.

TORNAY (Serge) (sous la direction de).- *Voir et nommer les couleurs*.- Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, 1978.- Bibliographie, illustrations, index, 680 p.

VIGARELLO (Georges).- *Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Age*.- Paris, Seuil, 1985.- 287 p. (collection Points H92).

5. Autres ouvrages cités dans ce mémoire

AUGE (Marc).- *Un ethnologue dans le métro*.- Paris, Hachette, 1986.- 123 p.

BABADZAN (Alain).- *Les dépouilles des dieux. Essai sur la religion tahitienne à l'époque de la découverte*.- Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1993.- Bibliographie, index, ill., 341 p.

BASTIDE (Roger).- *Sociologie et psychanalyse*.- Paris, PUF, 1950 & 1995.- Bibliographie, 291 p.

BATESON (Gregory).- *La cérémonie du Naven*.- Paris, Éditions de Minuit, 1971.- Glossaire, index, 349 p.

BAYART (Jean-François).- *L'illusion identitaire*.- Paris, Fayard, 1996.- Index, 307 p.

BELLAMY (William).- *Une identité nouvelle pour l'Afrique du Sud*.- Paris, Publications de la Sorbonne, 1996.- Bibliographie, index, 191 p.

BLOCH (Marc).- *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*.- Paris, Armand Colin, 1993 et 1997.- Préface de Jacques Le Goff, 159 p.

BONNEMAISON (Joël).- *Gens de pirogue et gens de la terre. Les fondements géographiques d'une identité. L'archipel du Vanuatu. Essai de géographie culturelle. Livre I*.- Paris, Orstom, 1996.- Bibliographie, index, 460 p.

BONNEMAISON (Joël).- *Les gens de lieux. Histoire et géosymboles d'une société enracinée : Tanna. Les fondements géographiques d'une identité. L'archipel du Vanuatu. Essai de géographie culturelle. Livre II*.- Paris, Orstom, 1997.- Bibliogr., index, ill., 562 p.

BONNEMAISON (Joël).- « Les lieux de l'identité : vision du passé et identité culturelle dans les îles du sud et du centre de Vanuatu (Mélanésie) », *Autrepart*, (4), 1997, p. 11-41.

- BONTE (Pierre), IZARD (Michel).- *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*.- Paris, PUF, 1991.- 755 p.
- BOURDIEU (Pierre).- *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*.- Paris, Editions de Minuit, 1965.- Ill., index, 361 p.
- BOURDIEU (Pierre).- *Contre-feux*.- Paris, Liber-Raisons d'Agir, 1998.- Bibliographie, 125 p.
- BROMBERGER (Christian) (collab. Alain Hayot, Jean-Marc Mariottini).- *Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*.- Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1995.- 406 p.
- CALVINO (Italo).- *Si par une nuit d'hiver un voyageur*.- Paris, Seuil, 1981 & 1995.- 289 p.
- CARROLL (Lewis).- *Œuvres*.- Paris, Gallimard, 1990.- 1983 p.
- CATEDRA (Maria) (sous la direction de).- *Los españoles vistos por los antropólogos*.- Madrid, Éditions Jucar, 1991.- 272 p.
- CORBIN (Alain).- *Le monde retrouvé de Louis-François Pinagot : sur les traces d'un inconnu*.- Paris, Flammarion, 1998.- 336 p.
- CREPON (Marc).- *Les géographies de l'esprit. Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*.- Paris, Payot, 1996.- Bibliographie, index, 425 p.
- DE HEUSCH (Luc).- *Mémoire, mon beau navire*.- Arles, Actes Sud, 1998.- 267 p.
- De la tradition à la post-modernité. *Hommage à Jean Poirier*.- Paris, PUF, 1996.- 487 p.
- DOUGLAS (Mary).- *De la souillure. Études sur la notion de pollution et de tabou*.- Paris, Éditions La Découverte, 1992.- Bibliographie, 194 p.
- DUBET (François), MARTUCELLI (Danilo).- *Dans quelle société vivons-nous ?*.- Paris, Seuil, 1998.- 332 p. (coll. L'épreuve des faits).
- DUFOUR (Annie-Hélène), SCHIPPERS (Thomas K.).- « Une approche méthodologique de l'identité à l'épreuve de deux terrains varois », *Le monde alpin et rhodanien*, 1-2/1993, p. 169-187.
- FOUCAULT (Michel).- *Ceci n'est pas une pipe*.- Paris, Fata Morgana, 1973.- Ill., 91 p.
- FOUCAULT (Michel).- *Histoire de la sexualité. 2. L'usage des plaisirs*.- Paris, Gallimard, 1984.- Index, 287 p.
- FREUD (Sigmund).- *Moïse et le monothéisme*.- Paris, Gallimard, 1948.- 183 p.
- FUMAROLI (Marc).- « Je est un autre » : Leurres de l'identité », *Diogène*, n° 177, Janvier-Mars 1997, p. 116-128.
- GULLESTAD (Marianne), SEGALÉN (Martine) (sous la direction de).- *La famille en Europe. Parenté et perpétuation familiale*.- Paris, La Découverte, 1995.- Bibliographie, 250 p.
- HATT (Michael).- « Le Peau-Rouge comme signe de l'identité blanche », *Diogène*, n° 177, Janvier-Mars 1997, p. 96-115.
- HÉRAUX (Pierre).- *Éléments d'une théorie de la transmission sociale*.- Dossier de synthèse préparé en vue de l'Habilitation à diriger des recherches, Université de Nice, 1995, 304 p.
- JAMA (Sophie).- *Anthropologie du rêve*.- Paris, PUF, 1997.- Bibliographie, 128 p. (coll. *Que sais-je ?*, n° 3176).
- JOUSSE (Marcel).- *Anthropologie du geste*.- Paris, Gallimard, 1974.- Index, 410 p.
- La religion populaire*.- Paris, CNRS, 1979.- Colloques internationaux du CNRS, Paris, 17-19 oct. 1977, 449 p.
- LE BRAS (Hervé).- *Les Trois France*.- Paris, Odile Jacob, 1986.- Bibliographie, 272 p.
- LE BRAS (Hervé).- « Les impossibles en démographie », *Pour la science*, n° 224, juin 1996, p. 8-11.
- LEIRIS (Michel).- *L'Afrique fantôme*.- Paris, Gallimard, 1934.- Ill., 528 p.

- LEVI-STRAUSS (Claude).- *Anthropologie structurale*.- Paris, Plon, 1958 & 1974.- Bibliographie, index, ill., 452 p.
- LEVI-STRAUSS (Claude).- *Mythologiques ****. L'Homme nu*.- Paris, Plon, 1971.- Bibliographie, ill., index, 688 p.
- LEVI-STRAUSS (Claude) (sous la direction de).- *L'identité*, Paris, PUF, 1983.- Bibliographie, index, 348 p.
- MAJASTRE (Jean-Olivier). « L'Échappée belle. Stratégies culturelles et identité ethnique », *Métissages*, T. II, Paris, L'Harmattan et Publications de l'Université de la Réunion, 1992, p. 295-301.
- MALINOWSKI (Bronislaw).- *Les Argonautes du Pacifique occidental*.- Paris, Gallimard, 1989 & 1963.- 606 p., préface de Sir James G. Frazer, introd. de Michel Panoff (coll. Tel).
- MARCUSE (Herbert).- *L'homme unidimensionnel*.- Paris, Éditions de Minuit, 1968.- 283 p.
- MILLIOT (Vincent).- *Les Cris de Paris ou le peuple travesti. Les représentations des petits métiers parisiens (XVI^e-XVII^e siècles)*.- Paris, Publications de la Sorbonne, 1995.- Bibliographie, index, ill., 480 p.
- MORIN (Didier).- « Littérature et politique en Somalie », *Travaux et documents*, n° 56, 1997, Centre d'Étude d'Afrique Noire, 51 p.
- NOVI (Michel).- « Les difficultés de la vie étudiante : effets d'intégration et effets d'origine », *Les cahiers du S.O.L.I.I.S.*, n° 2-3, 1996/1997, p. 17-28.
- NOWOTNY (Helga).- *Le temps à soi. Genèse et structuration d'un sentiment du temps*.- Paris, Éditions de la M.S.H., 1992.- Bibliographie, 172 p.
- ONFRAY (Michel).- *Politique du rebelle. Traité de résistance et d'insoumission*.- Paris, Grasset, 1997.- 342 p.
- PEGARD (Olivier), « Ethnographie d'une fête foraine ou le côtoiement d'un monde nomade », *Les Temps Modernes*, juin-juillet 1997, n° 594, p. 53-83.
- PERROIS (Louis), NOTUE (Jean-Paul).- *Rois et sculpteurs de l'Ouest Cameroun. La panthère et la mygale*.- Paris, Karthala-Orstom, 1997.- Bibliographie, glossaire, ill., 388 p.
- PITT-RIVERS (Julian).- *Anthropologie de l'honneur*.- Paris, Hachette, 1997.- Index, 273 p.
- POLIAKOV (Léon).- *Le racisme*.- Paris, Seghers, 1976.- Bibliographie, glossaire, 156 p.
- POTTIER (Richard).- *Anthropologie du mythe*.- Paris, Kimé, 1994.- Bibliographie, 238 p.
- POTTIER (Richard).- « Capitalisme, protestantisme et confucianisme », *Approches-Asie*, n° 13, 1996, p. 5-43.
- POUTIGNAT (Philippe), STREIFF-FENART (Jocelyne).- *Théories de l'ethnicité suivi de Les groupes ethniques et leurs frontières* (Fredrik Barth).- Paris, PUF, 1995.- Bibl., 270 p.
- POUZARGUE (Francine).- *L'arbre à palabres. Anthropologie du pouvoir à l'Université*.- Bordeaux, William Blake and Co./Art & Arts, 1998.- Bibliographie, index, 143 p.
- RAVAISSON (Félix).- *De l'Habitude*.- Paris, Payot & Rivages, 1997.- Préface de Frédéric de Towarnicki, 123 p.
- SEGALEN (Martine), BROMBERGER (Christian).- « L'objet moderne : de la production sérielle à la diversité des usages », *Ethnologie française*, XXVI, 1996, I, p. 5-16.
- STEINER (George).- *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction*.- Paris, Albin Michel, 1998.- Bibliographie, index, 689 p.
- STEINER (George).- *Errata. Récit d'une pensée*.- Paris, Gallimard, 1998.- 231 p.
- TODOROV (Tzvetan).- *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*.- Paris, Seuil, 1989.- Bibliographie, index, 540 p.
- TODOROV (Tzvetan).- *La vie commune. Essai d'anthropologie générale*.- Paris, Seuil, 1995.- Bibliographie, index, 190 p.

VERDIER (Yvonne).- *Coutume et destin. Thomas Hardy et autres essais* précédé de *Du rite au roman* par FABRE-VASSAS (Claudine), FABRE (Daniel).- Paris, Gallimard, 1995.- Illustrations, 263 p.

WARNIER (Jean-Pierre).- *La mondialisation de la culture*.- Paris, La Découverte, 1998.- Bibliographie, 121 p.

WEBER (Max).- *Économie et société*.- Paris, Plon, 1971.- Tome I, bibliographie, 650 p.

WHYTE (William Foote).- *Street corner society. La structure sociale d'un quartier italo-américain*.- Paris, La Découverte, 1995.- Bibliographie, 399 p.